

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

ORBIS IDEARUM



Volume 7, Issue 2 (2019)

ISSN: 2353-3900

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas



Volume 7, Issue 2 (2019)

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Institutional affiliations:



Orbis Idearum is edited by the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, and published by Genesys Informatica in Florence, Italy.



The website of the journal (www.orbisidearum.net) has been funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



The journal is currently affiliated with the Institute of Sociology at the Jagiellonian University in Krakow, Poland.

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University
Al. Mickiewicza 22
30-059 Krakow, Poland

histoire des idées
historia de las ideas
ideengeschiedenis
история идей
ideengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of Ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
storia delle idee
Ideengeschichte
historia idei
ideengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
storia delle idee
ideengeschiedenis
storia delle idee
History of Ideas
ideeajalugu hugmyndasaga
historia de las ideas
Ideengeschichte
idéhistorie
ideengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
History of Ideas
Ideengeschichte
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideengeschichte
история идей
idehistorie

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Founder:
MICHEL HENRI KOWALEWICZ †

Editor-in-Chief

LUCAS MAZUR

Editorial Staff

DAWID WIECZOREK
ALEKSANDRA GORAL

Scientific Committee

KARL ACHAM, TATIANA ARTEMYEVA, WARREN BRECKMAN, PAWEŁ DYBEL, ANTIMO CESARO, MARIA FLIS, MARIOLINA GRAZIOSI, FABIO GRIGENTI, JAROSŁAW GÓRNIAK, VICTOR KAPLOUN, MARCIN KRÓL, JENS LOENHOFF, GIUSEPPE MICHELI, MIKHAIL MIKESHIN, ERIC S. NELSON, LUCIANO PELLICANI, GREGORIO PIAIA, RICCARDO POZZO, MARTINA ROESNER, GUNTER SCHOLTZ, ALEXANDER SCHWARZ, SERGIO SORRENTINO, CAROLE TALON-HUGON, IRINA TUNKINA, HAN VERMEULEN, MARA WADE, LECH WITKOWSKI, WIESŁAW WYDRA, MARTINE YVERNAULT

ISSN 2353–3900
www.orbisidearum.net



The new History of ideas research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster. The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*.

By contrast, the new History of Ideas Research Centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the Centre, ideas are thoughts, representations and fantasy images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

TABLE OF CONTENTS

FIRST SECTION: CONTRIBUTIONS IN ENGLISH

Margaret Boone Rappaport and Christopher Corbally

Expanding the History of Ideas into Prehistory
through Cognitive Archeology 11

Maria Flis

Utopian Thinking. A Discourse on the Culture
of Leszek Kołakowski and Zygmunt Bauman 27

Monika Wrzosek

The Idea of Judicial Review in the United States of America.
The Context of Creating and Early Judgments of the Supreme Court..... 41

SECOND SECTION: CONTRIBUTIONS IN ITALIAN

Gianfilippo Giustozzi

Pierre Teilhard de Chardin.
Mistica cristiana e potenza creatrice della tecnica 57

Riccardo Campa

Le origini magiche della scienza. Uno sguardo alla tradizione sociologica 81

THIRD SECTION: CONTRIBUTIONS IN POLISH

Konrad Szocik

„Spinozasstreit” – Polemika Jakobiego z Lessingiem i Mendelssohnem.
Starcie irracjonalnej religijności z racjonalizmem i historycznym
krytycyzmem 119

THIRD SECTION: CONTRIBUTIONS IN POLISH

Marek Drwięga

L'inconscient freudien – expérience limite pour la phénoménologie. Venant de
Paul Ricœur 135



First Section

CONTRIBUTIONS
IN ENGLISH

EXPANDING THE HISTORY OF IDEAS INTO PREHISTORY THROUGH COGNITIVE ARCHAEOLOGY

Margaret Boone Rappaport

The Human Sentience Project
MSBRappaport@aol.com

Christopher Corbally

Vatican Observatory, University of Arizona
Corbally@as.arizona.edu

Received 6 December 2019, Accepted without revisions
28 December 2019, Available online 7 January 2020

ABSTRACT

The authors explore the definition of a “prehistory of ideas,” and both its similarities and differences in comparison to the history of ideas. They propose the word-and-concept “ethics” in prehistory, explain the timing of its evolution, and then take it into historical time in the Levant, using Biblical references. They propose that new findings from cognitive science, neuroscience, and genomics may allow the eventual crossing of the prehistory/history borderline in tracing a time sequence for ideas.

KEYWORDS: Prehistory of ideas, ethics, Bible, cognitive science, neuroscience, genomics

1. INTRODUCING A PREHISTORY OF IDEAS

The term “prehistory of ideas” appears at first to be internally contradictory. Could there be a such a field? The *history* of ideas is a multi-disciplinary endeavor that traces human word-and-concepts through time based on the way words are used, especially in literature but also, at the edges, in other formal writing systems that appear to have true grammars, like Egyptian or Mayan hieroglyphics. Travelling back further in time, we find patterns of art, architecture, and villages. Even earlier, we find different types of encampments, as for early *Homo sapiens* and *Homo neanderthalensis*. Different species huddled around fires and travelled out from central campsites in different ways, some using Euclidean geometry and others, a star-shaped pattern (Wynn 2009). It is reasonable to conclude that these two species thought differently and used various concepts that were voiced in different ways. How-

ever, they left us no words.

Before these species, we find tool patterns, used and reused according to what must be, our eyes and minds tell us, something like a set of rules. Arrangements recur. The results point to different “styles.” We know that whoever fashioned these placements of nicks-out-of-rocks had something in mind. For *Homo erectus*, who evolved 1.9 million years ago, finely made stone hand axes leave evidence that some *thing*, surely a “word-and-concept” as it is known in the history of ideas, existed in the minds of beings who were not yet quite as advanced as we are along the evolutionary lines of our genus *Homo*. These beings arranged their thoughts and projected those thoughts out onto the physical world using rules.

While it appears clear that *Homo erectus* had concepts (we surmise from his patterned tools), we ask: Did the species have words and therefore word-and-concepts? A consensus appears to be emerging in the literature that, from at least a mid-point of the evolution of *Homo erectus*, around one million years ago when the species learned to control fire, our ancestors probably had the biology to produce grammatical language (cf. Aiello and Dunbar 1993; Barnard 2008; cf. Gunz et al. 2019, 125). Was it fully grammatical, like ours, with infinitely recombinable phonemes and morphemes? Some say Yes, some say No. The point is that the “word-and-concept” very likely existed from around this point in human evolution. Our view is that it would have been very difficult for *Homo erectus* to leave Africa beginning one million years ago and colonize the rest of the Old World all the way to East Asia, if the species had not had at least a rudimentary language – that, and the dog, partially domesticated, but indeed the dog (cf. Rappaport and Corbally 2020, 90-91). The treks involved would have been too rigorous without these two companions: Language and the dog.

Therefore, *de minimis*, the history of ideas is about arranging word-and-concepts according to rules, through time. An enormous question is where those rules came from, and we address this question briefly, below, when we address the neuroscience of the concept of “ethics” – moral rules. Again, the bigger problem is that we have no words in the prehistory of ideas. Without words we cannot derive the same progressions through time. Or can we? Can we have a word-less prehistory of ideas? Or, can word-and-concepts be proposed, codified, contextualized, and named according to circumstantial (but still scientifically derived) evidence like population density, sexual dimorphism, age profile, and economy? Can related evidence for words substitute for words? Perhaps.

1.1. THE ADVENT OF COGNITIVE ARCHAEOLOGY

About a decade into the present millennium, pioneer archaeologist Thomas Wynn, at the University of Colorado, proposed an innovative approach to prehistoric cognition based on burgeoning new scientific fields: neuroscience, cognitive science, and paleoneurology (the study of the neurological systems of extinct species). The initial premise was simple. Given what is known about the existing species of the genus *Homo*, i.e., *Homo sapiens*, can we take the evidence from newer sciences and project it back into earlier members of *Homo*, and draw some conclusions about how they thought – i.e., about their cognition? Until Coolidge and Wynn published his approach (2009), most archaeologists had concluded the study of prehistoric cognition was too risky. After all, we would never be able to test *Homo erectus* like we can test modern humans in the laboratory. We can never dissect the cadaver of an extinct species, and we can learn only so much from “endocasts” (cast models of brains made from skulls of extinct species, which show ridges, clefts, and major brain divisions). Furthermore, we will likely not have a time machine to take us back to observe extinct species. Therefore, many concluded that “there is no evidence for prehistoric cognition,” beyond lithic traditions. Some adventurously studied settlement patterns (Wadley et al. 2011), but still, there were no words, just patterns.

This argument could be used to challenge the proposed prehistory of ideas, but we contend that a prehistory of ideas is essentially a more multidisciplinary cognitive archaeology. They intersect, to good effect. They cross the history/prehistory boundary, which is an unnecessary artifact, using another (and not a complimentary) meaning of the word “artifact”. The best “prehistory of ideas” would be anthropologists and historians working hand in hand.

As it turned out, using logic, population data, modern cognitive science, three-dimensional re-creations of the expansion of earlier species’ brains based on data from living species and their skull forms, as well as the theory of population genetics and genomic studies of specific genes in humans and related species (Harris 2015; Bruner et al. 2018; Gunz et al. 2019), we have been able to conclude quite a lot about the prehistory of human cognition. The approach is highly multidisciplinary, cross-referencing results from many fields, and the best studies stand out for their reliance on many different types of analysis. We review this approach in Rappaport and Corbally (2020), where we give examples of its utility in studying advanced neurocognitive traits like reading, mathematics, moral capacity, and religious capacity. We also cross the history/prehistory boundary in Rappaport and Corbally (2018), in an examination of “compassion” as a form of decision making, including a word-and-concept sequence in Biblical texts. Finally, we take a strongly eclectic approach to network neuroscience by cross-

referencing studies in biology, paleoneurology, ethnography, and neuroscience in Rappaport and Corbally (2019). These studies are taking archaeology into new realms unimagined by specialists in “stones and bones” archaeology. What we are finding is that, when those stones and bones are analyzed *along with* findings from the newer sciences, as well as the ethnology of living hunter gatherers, and our growing knowledge of psychology and neuroscience, a great deal about earlier species’ thought and behavior can be proposed. One of the latest compilations of studies in cognitive archaeology focuses primarily on lithic production and has been named, *Squeezing Minds from Stones* (Overmann and Coolidge 2019), which is an apt description. We prefer a multidisciplinary approach that squeezes meaning from data acquired using multiple analytical techniques. Any “prehistory of ideas” would not be for the faint of heart or the one-track mind, and it would require keeping up with multiple disciplines.

It is important for our proposal of a prehistory of ideas to identify its similarities and differences with the history of ideas in terms of methods for analyzing sequence or “path.” The history of ideas traces word-and-concepts through time, usually by historical period or through dated historical documents. On the other hand, the cognitive archaeologist reconstructs a sequence of decisions within an individual prehistoric being. For example, Wynn explains that careful analysis of a *Homo erectus* hand axe provides a “*chaîne opératoire* [that] documents a sequence of decisions actually made by a prehistoric actor... As a method, it has provided some of our most comprehensive pictures of prehistoric minds in action....” (Wynn 2009, 148).

This notion of a cognitive sequence later becomes important in our proposition that moral decision making may have arisen first in *Homo erectus*. We find that one of the salient features of the neurocognitive capacity of moral thinking is the use of a timeline and understanding consequences on a timeline, within a social group. We reason that if *Homo erectus* could work along a timeline in conceiving and structuring a hand axe, the species could well reason along a timeline with respect to the consequences of actions, both “good” and “bad”. All these mental operations appear simple to us – we use them every day – but they are beyond the reach of any other Primate species other than *Homo erectus* and *Homo sapiens*, and probably *Homo neanderthalensis* and other early hominid species with whom early *Homo sapiens* crossbred. Genomic analyses confirm archaeological findings on one, the Denisovans (Meyer et al. 2012), but deep data mining of the human genome also points to one, maybe two others.

2. ETHICS: A WORD-AND-CONCEPT IN THE PREHISTORY OF IDEAS

Word-and-concepts in the history of ideas can be defined in taxonomies at many levels of inclusivity, from the very general to the extremely precise. However, working in the prehistory of ideas does not often allow a high level of specificity, except sometimes with stone tools, dentition, and bones. We see good specificity in cognition, for example, in psychologist Coolidge and archaeologist Wynn's interpretation of Neanderthal forays out from camp in a "star-shaped pattern" and early *Homo sapiens* forays according to a more "Euclidean" understanding of the landscape (Coolidge and Wynn 2009, 195; cf. Gamble 1999). There is indeed a fundamental cognitive difference in the two approaches, and our early *Homo sapiens* ancestors must have realized a difference in how the two species behaved when they met prehistorically in Eurasia. Our neuroscience and cognitive science tell us that the navigation capacity is seated in the parietal lobes. However, did our ancestors have a word-and-concept for this difference in navigation? Probably, but it is lost to prehistory and we are now left to name it what we will.

In this short paper, we address a word-and-concept that is of more interest to most readers in the history of ideas than stone tools, dentition, bones, or even navigation. We investigate "ethics" or moral rules, which is a concept that is very basic to all human cultures. All humans develop in groups that define "good" from "bad" according to a set of rules. The origin of these rules is the subject of substantial debate. To date, most cultural anthropologists have interpreted moral rule making as an entirely cultural process. Recently, with the introduction of the notion of "cultural neural reuse" and its tendency to establish human neurocognitive traits that use the *same* neurological networks and organs, from group to group, some of us are beginning to suspect that rules are not quite as arbitrary as decades of cultural anthropology have maintained (Christiansen and Müller 2014; Anderson 2010). There may be favored neurological pathways, but network neuroscience is now in its infancy, so proof of this emerging thesis must await good data in the future.

Our working definition of "ethics" for modern humans of the species *Homo sapiens* conforms both to the facts of cultural variation that have been well documented ethnographically, and whatever lessons may emerge from the future results of network neuroscience. We define ethics as derivative of "religious thinking," which stabilized 150,000-120,000 years ago with the globularization of the human skull in response to expansion of specific brain organs (Rappaport and Corbally 2020, 167). The capacity for religious thinking gives rise to "religious behavior" in all its variety worldwide and through time.

We define "theological creativity" as a component of religious thinking,

which allows moral rules (“ethics”) to be fashioned from desirable qualities of supernatural beings. Our institutional role for religion defines its purpose as supporting the social group, whatever that social group is. Theological creativity, as a neurological capacity, allows humans to accommodate the opposing forces of the stability and social support of religion, with social and environmental change, including unusual one-time events like the explosion of volcanoes, floods, and epidemics. What is interesting is the fact that moral rules, or ethics, can change. If modern humans did not have a creative component in their religious thinking, it could not continue to serve them, millennium after millennium. Religious thinking would become useless. However, we can see in the history of ideas that ethics can and do change. This is a capacity that is organically based, and so, a response to evolutionary innovations that hopefully can be traced eventually through the genomes recaptured from humans and others on the line to modern humans. The neurological components and operation of the components in religious thinking should be reflected in the genomes of beings on the way to being fully human, and modern humans, as well. Analysis of human and closely related species like Neanderthals allows us now to estimate when specific genes appeared in prehistory. Our own genome consists of a history of genes and when they appeared (cf. Harris 2015), and therefore, by extension, when the cognitive capacities related to the genes were enabled.

Ethics are cultural rules for preferred behavior, according to a continuum from “good” to “bad.” We contend that moral rules, or ethics, first emerged in *Homo erectus*, according to our Human Hearth Hypothesis, rather than later in *Homo sapiens* (Rappaport and Corbally 2016a). The supernatural beings who populate all our species’ many cosmologies and often teach us “right” from “wrong” were likely *not* present for *Homo erectus*. Still, it is possible that the first glimmers of beliefs in spirits emerged around a common hearth for groups of *Homo erectus* that ranged up to 100-110 individuals (Aiello and Dunbar 1993, 188). It was in that intense experiential context that we propose the word-and-concept referring to “moral rules” or “ethics” first came into being. The genome of *Homo erectus* has not yet been retrieved, but we feel sure that it will be, eventually. When it is, the appearance of some of the neurological features of moral discernment should be identifiable.

We present a full model for the emergence of moral capacity and religious capacity, based on recent findings in neuroscience, cognitive science, genomics, and population genetics in Rappaport and Corbally (2020, 73-163). The model includes an evolutionary progression for the appearance of moral capacity and its biologically based antecedents, which emerged in the neurology of a series of species in the Order Primates. Our hypothesis is that moral decision making and ethics evolved first in *Homo erectus*, 1-1.5 mil-

lion years ago, when the species learned to control fire, rather than later in *Homo sapiens*. We make this contention based on factors such as age structure, population density, prevailing African ecology, and the economy of *Homo erectus* (cf. Rappaport and Corbally 2016b).

2.1. SEQUENCE OF EVOLUTIONARY INNOVATIONS LEADING TO MORAL CAPACITY AND ETHICS

We use the term “moral capacity” to signify the biologically based, neurologically enabled ability to make decisions of a certain type, in a certain way. We view “ethics” as creative cultural derivatives of that capacity, and so, rules shared within a specific group. The human moral decision-making capacity underlies its many overt expressions in all their variation through time and worldwide. Nevertheless, there are commonalities in the “phenotypic” expression of moral capacity (as opposed to its “genotypic” foundation in the genome). We see the phenotypic expression of moral decision making as a feature of groups, and if natural selection acts upon it, then it can be best understood to act at the group level. This assumption is consistent with the Extended Evolutionary Synthesis, which defines “multilevel selection” as a productive analytical approach in understanding specific evolutionary changes (cf. Rappaport and Corbally 2020, 34-39).

Phenotypic expression of moral capacity in *Homo erectus* and later in *Homo sapiens* almost always includes some degree of each one of the following: A mental step both back and up; an arbitration mechanism that operates along a timeline; an evaluation using a valence from good to bad; a regretfully dispassionate reasoning; a tentativeness in a mental balancing act; a sad rejection of “wantonness”; a capacity (but not a requirement) for empathy with someone receiving moral adjudication; the experience of a burden; resolution on the part of the group; hope and faith in the future on the part of the group.

Note again that our model of the evolution of moral capacity shows it pre-dating religious capacity, which we find only in *Homo sapiens* and for very good reasons related to the expansion of specific brain organs that are involved in religious thinking, including: the precuneus (part of the parietal lobes), the prefrontal cortex, the cerebellum, and likely the maturation of the frontoparietal control network and connections with the cerebellum (Dixon et al. 2018; Smears et al. 2018; Tanabe et al. 2018; Rappaport and Corbally 2020, 122-124). These expansions give rise to the globular skull shape so characteristic of *Homo sapiens*.

We position the emergence of morality within a series of biologically based innovations along an evolutionary line leading to our modern species.

The moral capacity we propose for *Homo erectus* depended on all previous innovations. Full-blown religious capacity appears only in our species, *Homo sapiens*, and it depends on *all* the previous evolutionary innovations, including moral capacity. The latter is largely subsumed by religious capacity in today's modern world, so they are separable analytically, but rarely in practice. We summarize these 65 million years of innovations for the reader, here. Note that moral capacity emerges toward the end, and religious capacity, at the very end.

Innovation: Sociality appears in the Order Primates, 65–55 million years ago.

Innovation: Reorganization of the lateral cerebellum occurred in three mammalian orders, including the Order Primates. This provides a basis for cognition.

Innovation: A basic ape model emerged in the mid-Miocene, from 19 million years ago.

Innovation: Realignment of the senses, and upgrades of vision and hearing occurred.

Then, in some groups of our ancestral ape population giving rise to the genera *Homo* and *Pan* in Africa, the following happened:

Innovation: There were changes in developmental trajectory, especially secondary altriciality and longevity.

Innovation: A down-regulation of aggression occurred, along with greater social tolerance among adults, especially while feeding.

Innovation: There were upgrades in intellect to manage aggression in social groups.

Innovation: Greater sensitivity emerged, both general and emotional.

Innovation: The biological foundations for culture emerged, evidenced weakly in the genus *Pan* and strongly in the genus *Homo*.

Innovation: Aggressive scavenging of meat and a change in niche emerged with *Homo habilis*, 2.8 million years ago (Villmoare et al. 2015).

Innovation: Moral capacity emerged in *Homo erectus*, 1.5–1 million years ago (Rappaport and Corbally 2016a; 2016b).

Innovation: Religious capacity emerged in *Homo sapiens*, stabilizing at 150,000–120,000 years ago (Rappaport and Corbally 2020). To date, religious capacity appears only in *Homo sapiens*, and it incorporates all the previous innovations listed above, including moral capacity (a type of decision making) and the resulting ability to create ethics or moral rules.

2.2. IMAGING THE EMERGENCE OF ETHICS IN *HOMO ERECTUS*

It is important to be able to image the emergence of moral rules in bands of *Homo erectus*, according to paleobiological facts known about the species. Groups were large in comparison to previous hominoid troop sizes, ranging over one hundred individuals. Consider how complex the social interaction would be among one hundred individuals who lived a rugged, nomadic existence focused on scavenging meat and gathering other foodstuffs. Various age structures have been proposed. Some say the most elderly were forty-five, but others say the age limit was around sixty years old (Carey 2003). Individuals gain substantial experience in sixty years. They have learned a great deal about how the physical and social world works.

Something else happened: The relationships between different-aged individuals changed, with the lengthening of the age span and the advent of adolescence and senility. The relationship between the sexes changed. Sexual dimorphism is strongly reduced in *Homo erectus*. Females, especially if they were pregnant or lactating, needed almost as much food as males (Coolidge and Wynn 2009, 116–118). The previous ape pattern showed much larger males in comparison to smaller females, for example, in the australopithecines – from which the human line apparently did not descend (cf. Kimbel and Villmoare 2016). In *Homo erectus*, it has been proposed, according to the “Grandmother Hypothesis” (O’Connell, Hawkes, and Blurton Jones 1999; Opie and Power 2011), that post-menopausal females helped to nourish their own daughters’ children, enhancing the chances that their own genes would survive.

Then, something happened that changed everything. Around 1.5 million years ago, social and cultural life on the evolutionary line to our modern species received an enormous boost that was partially responsible for the rise of moral rules, or ethics: *Homo erectus* learned to control fire. Charcoal hearths have been found farther and farther back into antiquity (Berna et al. 2012). Why are they so important? Because they enabled an interactive context around a common hearth for males and females of various ages who would know each other for long periods of time. The “rule” emerged from their interaction across what we have called “the bright white line” of morality. Philosophers have been more colorful, stating that humans stepped back from “wantonness” (cf. Frankfurt 1971; Korsgaard 2006). It is unusual to see the word “wantonness” in the writing of the social sciences because it feels judgmental. However, crossing that line evolutionarily and neurologically allowed just that: Moral discernment. It occurred through a decision-making process that evaluated facts along a timeline within a value context from “bad” to “good”, “unfair” to “just”, and “brutal” to “reasonable”. Lévi-Strauss (1975) named the difference as that between “the raw” and “the

cooked”, which others have interpreted as the “culture-less” and the “culture-affected.”

We contend that the Human Hearth encouraged storytelling, ritual, chanting, and even percussion – but not music, which is enabled by a brain organ that was to expand far more in *Homo sapiens* than any of the species’ predecessors – the precuneus (Bruner et al. 2018; Cavanna and Trimble 2006; Cavanna 2007). The precuneus is also fundamentally involved in conceptions of the self, comparison of the self to others, and even, we propose, comparison of the self with supernatural deities. Our thesis is that this comparison is the fundamental origin of ethics or moral rules in human groups. They had to originate in a type of species that was intensely social, self-aware, smart, active, and demonstrative. Ethics make no sense for solitary creatures. They make no sense for creatures whose diets are assured, as among many vegetarian herd species. With the advent of the aggressive scavenging of meat in *Homo habilis*, the stage was set for the enlargement of the brain and the capacity to discern morally. The brain enlarged substantially in *Homo erectus*, which caused a further dependence of the group on hunting to obtain sufficient protein. Without the hunting of meat, the energy-hungry brain could never have prevailed. That brain is the origin of ethics.

It is difficult to imagine that one hundred *Homo erectus* individuals of both sexes and various ages could have gathered around a common camp fire and not discussed the successes and failures of the day’s search for food, the impetuosity of some young hunter, and the more measured pace of the older hunter, who dealt the final death blow or succeeded in chasing away a competing wildebeest. *Homo erectus* skulls averaged 1000-1100cc in comparison to the brains of *Homo sapiens*, which average 1300-1400cc. These are two different species, but the former was surely evolving into the latter. We contend that morality, an essential component of religious capacity that was to evolve in *Homo sapiens*, appeared first as a foundation in *Homo erectus*. Our species then took moral capacity and incorporated it into every known religion. The two sit together in modern social and cultural life, separable conceptually, but together in practice. This makes ethical thinking organically based, socially based, and culturally based, all at once.

3. ETHICS OF *HOMO SAPIENS* IN THE JUDEO-CHRISTIAN TRADITION

The two species we have discussed to this point are now understood to have overlapped in time. *Homo erectus* endured in isolation in Java until around 110,000 years ago (Rizal et al. 2019). *Homo sapiens* evolved before that, between 400,000 and 300,000 years ago all over Africa (Hublin et al. 2017), and the species’ characteristic globular human skull shape stabilized

150,000-120,000 years ago (Bruner and Pearson 2013). Technically, the two species co-existed, but in very different parts of the globe.

Homo sapiens, our species, went on to express moral capacity in a way that was bound up with religious capacity. We find fully expressed religious capacity only in our species, and not in related species such as *Homo neanderthalensis*, whose line split, after all, with our line around 800,000 years ago, in Africa (Gómez-Robles 2019). Did Neanderthals have some aspects of religious thinking? It is possible, but it is very likely that it was a very preliminary type of religious thinking, in comparison to early humans with full religious thinking. Did Neanderthals bury their dead? Yes, in shallow graves. Did they leave burial offerings? Some say Yes, some say No. The facts are in dispute.

Cognitive archaeologists are now describing the details of Neanderthal social life. They were very constricted socially, interacting in small nuclear families rather than joining other groups for hunting in the pattern of *Homo sapiens* (Wynn and Coolidge 2012; Pääbo 2014). Neanderthals do not leave evidence of the widespread trade routes that are so characteristic of early *Homo sapiens* in Eurasia. They hunted at close range, becoming injured, and lived short life spans. Neanderthal finds seem to show little or none of the reverence that early human graves reflect, to us, their modern descendants, when we try to interpret their meaning. If Neanderthals expressed religious capacity, then we two authors conclude it was weakly.

Therefore, let us leap ahead to humans who did express religious capacity fully, in the variety of early religions of the Holy Land. We see their ability to use religious thinking clearly in the books of the Bible, as well as other books that were written but not included in the Bible, and in the Koran. All these literary sources can be useful while we transition from a prehistorical to an early historical understanding of “ethics.” The books of the Bible reveal the prevailing sentiments of the times, 2,000 and more years ago in the Levant. The peoples in that area were beginning to hold firm views about monotheism, i.e., about the existence of a “single god”, who eventually became, from a Judeo-Christian perspective, “the one and only God.”

We list here some of the attributes of God that are crafted into ethics, i.e., moral rules for how humans should behave. In each of the following examples, there is a transformation of a godly attribute to a rule. For the first attribute, “goodness”, there is even a reference to rules or statutes. In “providence”, whose translation is now something like the broad protection by God or nature, we see some avenue toward an ecotheological ethic, tailor-made for the looming crisis confronting us all now on Earth. The ethics expressed in these verses of the Bible are broad, malleable for the times, instructive for children and adults alike, and very recent in a combined context of prehistory and history. They continue to serve those in the Judeo-

Christian faiths well.

<i>Goodness</i>	“You are good and do good; teach me your statutes” Psalms 119:68
<i>Graciousness</i>	“But you, O Lord, are a God merciful and gracious” Psalms 85:15
<i>Holiness</i>	“You shall therefore be holy, for I am holy” Leviticus 11:45
<i>Love</i>	“Anyone who does not love does not know God, because God is love.” 1 John 4:8
<i>Providence</i>	“The heart of man plans his way, but the Lord establishes his steps.” Proverbs 16:9
<i>Righteousness</i>	“Whoever practices righteousness is righteous, as He is righteous.” 1 John 3:7
<i>Veracity</i>	“God shall send forth his mercy and his truth.” Psalms 57:3
<i>Other ethics</i>	“But as for you, O man of God, flee these things. Pursue righteousness, godliness, faith, love, steadfastness, gentleness.” 1 Timothy 6:11

In these godly attributes and corresponding ethics reflected in Biblical verses, we see that human theological creativity has crafted attributes of the supernatural into everyday rules for human behavior. The question remains: *Where* in the brain does this happen, and *how* does it happen? There are paths now toward an improved understanding of the neurological “engine” that produces moral rules and applies them routinely every day.

4. CONCLUSIONS: LINKING A PREHISTORY OF IDEAS WITH THE HISTORY OF IDEAS

The new sciences of genomics, neuroscience, cognitive science, and paleoneurology now give us a mechanism to trace the origins of ideas back from history into prehistory. We have mentioned some of the neurological foundations that were evolving so that humans could engage in “religious thinking” and we explore these in depth in Rappaport and Corbally (2020).

The precuneus gives a unique window onto the self, and the self in comparison with other humans and with supernatural beings. The foundations of a navigational sense in modern humans, which is seated in the parietal lobes, gives humans a compass and sense of direction to make our way through both natural and supernatural space (often expressed in religious ritual). The cerebellum gives us internal “models” for the way that things should be, and

the organ checks the quality of models used by the prefrontal lobes. Cautionary tales make more sense to believers. Myths come alive. The fronto-parietal control network allows us to attend to the details of our environment while at the same time we reflect upon what we have done right and what we have done wrong. We can look inward and outward at the same time. The standard decision-making model maps the neural pathways that allow humans to make values-based decisions (Glimcher 2014). Values and the decision-making process itself are reflected in patterns of neuronal changes.

If we can link up our understanding of global concepts like “ethics” or moral rules, and trace the genomics of their appearance, we will be able eventually to see more in our archaeological finds and begin to discover when the remarkable human abilities of moral discernment and moral decision making first appeared. Tracing concepts through time is what the history of ideas is all about. We propose an analogous prehistory of ideas. With modern sciences, we can begin to link our historical understanding to a pre-historical understanding. We are, after all, studying the same species after about 300,000 years ago – us. Before that, there were other members of our genus *Homo*. They were different from us, but not very much.

BIBLIOGRAPHY

- Aiello, L. C., and Dunbar, R. I. M. 1993. “Neocortex Size, Group Size, and the Evolution of Language.” *Current Anthropology* 34 (2): 184–193.
- Anderson, M. L. 2010. “Neural Reuse: A Fundamental Organizational Principle of the Brain.” *Behavioral and Brain Sciences* 33: 245–313.
- Barnard, A. 2008. “The Co-Evolution of Language and Kinship.” In *Early Human Kinship: From Sex to Social Reproduction*, edited by N. J. Allen, H. Callan, R. Dunbar, and W. James, 232–243. Malden, MA: Blackwell.
- Berna, F., Goldberg, P., Kolska Horwitz, L., Brink, J., Holt, S., Bamford, M., and Chazan, M. 2012. “Microstratigraphic Evidence of in situ Fire in the Acheulean Strata of Wonderwerk Cave, Northern Cape Province, South Africa.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109: E1215–1220.
- Bruner, E., Amano, H., Pereira-Pedro, A. S., and Ogihara, N. 2018. “The Evolution of the Parietal Lobes in the Genus *Homo*.” In *Digital Endocasts, Replacement of Neanderthals by Modern Humans Series*, edited by E. Bruner, N. Ogihara, and H. C. Tanabe, 219–237. Tokyo, Japan: Springer.
- Bruner, E., and Pearson, O. 2013. “Neurocranial Evolution in Modern Humans: The Case of Jebel Irhoud 1.” *Anthropological Sciences* 121: 31–41.
- Carey, J. R. 2003. *Longevity: The Biology and Demography of Life Span*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cavanna, A. E. 2007. “The Precuneus and Consciousness.” *CNS Spectrums* 12 (7): 545–552.

- Cavanna, A. E., and Trimble, M. R. 2006. "The Precuneus: A Review of Its Functional Anatomy and Behavioural Correlates." *Brain* 129: 564–583.
- Christiansen, M. H., and Müller, R-A. 2014. "Cultural Recycling of Neural Substrates during Language Evolution and Development." In *The Cognitive Neurosciences V*, edited by M. S. Gazzaniga and G. R. Mangun, 675–682. Cambridge, MA: MIT Press.
- Coolidge, F. L., and Wynn, T.. 2009. *The Rise of Homo sapiens: The Evolution of Modern Thinking*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell.
- Dixon, M. L., De La Vega, A., Mills, C., Andrews-Hanna J., Spreng, R. N., Cole, M. W., and Christoff, K. 2018. "Heterogeneity within the Frontoparietal Control Network and Its Relationship to the Default and Dorsal Attention Networks." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115 (7): E1598–E1607.
- Frankfurt, H. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person." *Journal of Philosophy* 68: 5–20.
- Gamble, C. 1999. *The Palaeolithic Societies of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glimcher, P. 2014. "The Emerging Standard Model of the Human Decision-Making Apparatus." In *The Cognitive Neurosciences*, 5th ed., edited by M. S. Gazzaniga and G. R. Mangun, 683–691. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gómez-Robles, A. 2019. "Dental Evolutionary Rates and Its Implications for the Neanderthal-Modern Human Divergence." *Science Advances* 5 (5): eaaw1268. doi:10.1126/sciadv.aaw1268
- Gunz, P., Tilot, A. K., Wittfeld, K., Teumer, A., Shapland, C. Y., van Erp, T. G. M., Dannemann, M., et al. 2019. "Neandertal Introgression Sheds Light on Modern Human Endocranial Globularity." *Current Biology* 29: 120–127.
- Harris, Eugene E. 2015. *Ancestors in Our Genome: The New Science of Human Evolution*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hublin, J-J., Ben-Ncer, A., Bailey, S. E., Freidline, S. E., Neubauer, S., Skinner, M. M., Bergmann, I., et al. 2017. "New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of *Homo sapiens*." *Nature* 546: 289–292.
- Kimbel, W. H., and Villmoare, B. 2016. "From Australopithecus to Homo: The Transition That Wasn't." *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 371: 20150248. doi:10.1098/rstb.2015.0248
- Korsgaard, C. 2006. "Morality and the Distinctiveness of Human Action." In *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, edited by Frans De Waal, Stephen Macedo, and Josiah Ober, 98–119. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1975. *The Raw and the Cooked*. New York, NY: HarperCollins.
- Meyer, Matthias, Martin Kircher, Marie-Theres Gansauge, Heng Li, Fernando Racimo, Swapan Mallick, Joshua G. Schraiber, et al. 2012. "A High-Coverage Genome Sequence from an Archaic Denisovan Individual." *Science* 338 (6104): 222–226.
- O'Connell, J. F., Hawkes, K., and Blurton Jones, N. G. 1999. "Grandmothering and the Evolution of *Homo erectus*." *Journal of Human Evolution* 36: 461–485.
- Opie, K., and Power, C. 2011. "Grandmothering and Female Coalitions: A Basis for Matrilineal Priority?" In *Early Human Kinship: From Sex to Social Reproduc-*

- tion, edited by N. J. Allen, H. Callan, R. Dunbar, and W. James, 168–186. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Overmann, K. A., and Coolidge, F. L. 2019. *Squeezing Minds from Stones; Cognitive Archaeology and the Evolution of the Human Mind*. Oxford, UK: Oxford University.
- Pääbo, S. 2014. *Neanderthal Man: In Search of Lost Genomes*. New York, NY: Basic Books.
- Rappaport, M. B., and Corbally, C. J. 2016a. “The Human Hearth and the Dawn of Morality.” *Zygon: Journal of Religion and Science* 51(4): 835–866.
- Rappaport, M. B., and Corbally, C. J. 2016b. “Did Morality First Evolve in *Homo erectus*?” *Philosophical Problems in Science* 61: 105–131. December.
- Rappaport, M. B., and Corbally, C. J. 2018. “Evolution of Religious Capacity in the Genus *Homo*: Trait Complexity in Action through Compassion.” *Zygon: Journal of Religion and Science* 53 (1): 198–239.
- Rappaport, M. B., and Corbally, C. J. 2019. “Cultural Neural Reuse, Re-deployed Brain Networks, and Homologous Cultural Patterns of Compassion.” In: *Biological Systems from a Network Perspective*, eds. Timoteo Carletti, Roland Cazalis, and Ron Cottam. Namur, Belgium: Presses Universitaires de Namur. Pp. 111–134.
- Rappaport, M. B., and Corbally, C. J. 2020. *The Emergence of Religion in Human Evolution*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Rizal, Y., Westaway, K. E., Zaim, Y., van den Bergh, G. D., Bettis III, E. A., Morwood, M. J., Huffman, O. F., et al. 2019. “Last Appearance of *Homo erectus* at Ngandong, Java, 117,000–108,000 years ago.” *Nature* (online). doi: 10.1038/s41586-019-1863-2
- Smaers, J. B., Turner, A. H., Gómez-Robles, A., and Sherwood, C. C. 2018. “A Cerebellar Substrate for Cognition Evolved Multiple Times Independently in Mammals.” *eLife Sciences* 7. doi:10.7554/eLife.35696
- Tanabe, H. C., Kubo, D., Hasegawa, K., Kochiyama, T., and Kondo, O. 2018. “Cerebellum: Anatomy, Physiology, Function, and Evolution.” In *Digital Endocasts, Replacement of Neanderthals by Modern Humans Series*, edited by E. Bruner, N. Ogiwara, and H. Tanabe, 275–289. Tokyo, Japan: Springer.
- Villmoare, Brian, William H. Kimbel, Chalachew Seyoum, Christopher J. Campisano, Erin N. DiMaggio, John Rowan, David R. Braun, J. Ramón Arrowsmith, and Kaye E. Reed. 2015. “Early *Homo* at 2.8 Ma from Ledi-Geraru, Afar, Ethiopia.” *Science* 347 (6228): 1352–1355.
- Wadley, L., Sievers, C., Bamford, M., Goldberg, P., Berna, F., and Miller, C. 2011. “Middle Stone Age Bedding Construction and Settlement Patterns at Sibudu, South Africa.” *Science* 334: 1388–1391. doi:10.1126/science.1213317
- Wynn, T. 2009. “Whither Evolutionary Cognitive Archaeology? Afterword.” In *Cognitive Archaeology and Human Evolution*, edited by S. A. de Beaune, F. L. Coolidge, and T. Wynn, 145–149. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wynn, T., and Coolidge, F. L. 2012. *How to Think Like a Neandertal*. Oxford, UK: Oxford University Press.

UTOPIAN THINKING. A DISCOURSE ON THE CULTURE OF LESZEK KOŁAKOWSKI AND ZYGMUNT BAUMAN

Maria-Jolanta Flis

Jagiellonian University in Krakow
maria.flis@uj.edu.pl

Received 22 November 2019, Revised 28 December 2019
Accepted 31 December 2019, Available online 7 January 2020

ABSTRACT

The main thesis of this article is that the utopian thinking of Bauman and Kołakowski represents a natural “hermeneutic orientation” for human beings. This, in turn, means that the human race almost instinctively attempts to discover the sense of each and every thing which it comes to experience. The concepts of culture found in Bauman and Kołakowski are anchored in the hermeneutic worldview – a perspective which assumes that there is a sense and meaning existing beyond human intentions. What connects these two Polish philosophers in their ponderings on European culture is a nonorthodox model of structuralism rooted in the works of Claude Lévi-Strauss.

KEYWORDS: Zygmunt Bauman, Leszek Kołakowski, thinking-acting, rationality, hermeneutics, myth, structuralism

1. INTRODUCTION

The contributions of Zygmunt Bauman and of Leszek Kołakowski are rooted in utopian thinking. On the one hand, in the case of the author of *Liquid Modernity*, Bauman’s sociological engagement entails indications of problems emerging at the level of communal life; he encourages us to undertake endeavors whose aim it is to resolve these situations with hopes for a positive outcome of such efforts. On the other hand, the philosophical engagement of the author of *The Presence of Myth* is rooted in a belief in evil that is inherent in people along with their humanity. As Jan Tokarski (2016: 326) wrote, “In the eyes of Kołakowski, in all that is good, lying somewhere deep inside is some kind of contradiction or antinomy. Freedom, justice, or beauty – all

of these are heterogeneous concepts; upon deeper inspection they shatter into incongruent elements. Their unity can be postulated, but cannot be achieved in reality.” It is the antinomy of the values that constitutes the mechanism of the dynamics of European culture. The solitary power of goodness lies in the fact that the “...Absolute can never be forgotten. And the fact that we cannot forget about God means that He is present even in our rejection of him” (Kołakowski, 2009: 69-70). According to Kołakowski (1989: 135), “The uncertainty of the projects and the impermanence of the conquests turn out to be a condition of a creative survival of culture. The story of culture is an epic splendid through its fragility.” Here it is evident that, in their thinking about culture, Kołakowski’s cornerstone was the *Absolute*, whereas Bauman’s was *praxis*.

As observed by Dariusz Brzeziński (2017: 20), “Bauman associated the axiological foundation of Marxist thought – then as well as in subsequent years of his philosophizing – with the undertaking of actions aimed at the elimination of social injustice, fetishistic materialism, and any and all forms of usurpation of human subjectivity.” Zygmunt Bauman owed this correlation to Antonio Gramsci (1961) who was deeply convinced of the primal role of culture in the introduction of social changes. In describing the philosophy of practice, Bauman (1963: 28-29) wrote that, “there is but one way it can itself become the worldview of the majority: by overcoming ‘colloquial reason’, disclosing the actual structure of the social process, and leading to a mass consciousness of the dialectical relationship between human action and the history of its social world.”

The utopian thinking of both Bauman and Kołakowski constitutes a human being’s natural, hermeneutical orientation – meaning that the human race (almost instinctively) tries to extract sense out of everything that it happens to experience. The concepts of culture of these two social scientists are thus anchored in the hermeneutic worldview, that is, one which assumes a meaning beyond human intentions. With respect to Zygmunt Bauman, he (just like Giambattista Vico, the author of *The New Science*) is conscious of the fact that the ties that bind citizens and create a community out of a group of disparate individuals are shared emotions experienced together. Therefore transcendence and transgression constitute a modality of being in the world for humans. With respect to Leszek Kołakowski (1989: 42), “The Myth of Reason cleanses us of despair; it is a *ratio* against contingency but cannot itself have reason. Yet it has behind it a right which is derived with equal arbitrariness from two options: the option for myth and the option against.” Yet, “in the myth of Exile we admit that evil is within us” (Kołakowski, 1982). Moreover, “history cannot be understood as a significant structure if we do not assume a supra-historical essence embodied in its course” (Kołakowski, 1967: 236).

In his understanding of general history, Kołakowski is also indebted to Vico. After all, the fundamental message of the latter's synthesis of sacred and secular histories is a conviction that the historical process is not only a human creation, but a mirror in which the human being can view his reflection. As Vico (1948: para 349) noticed, "For the first indubitable principle above posited is that this world of nations has certainly been made by men, and its guise must therefore be found within the modifications of our own human mind. And history cannot be more certain than when he who creates the things also describes them." Nevertheless, this clearly expressed idea is quickly countered by a contradictory one – the view that the course of history is directed by divine forces. "The decisive sort of proof in our Science is therefore this that, once these orders were established by divine providence, the course of the affairs of the nations had to be, must now be and will have to be such as our Science" (Vico, 1948: para 348).

Analyzing history, Giambattista Vico examines it, on the one hand, as a consequence of human activities, and, on the other hand, as a set of regularities that are invariant to those activities. Emerging from his *The New Science* is an antonymous vision of man as both a subject and object of history perceived as the initiator of events fully subordinated by the will of the highest divinity. The limited aims and goals of the human manifest themselves herein as little more than a means for the more extensive purposes of Providence. Hence nations as a subject of secular history are simultaneously an object of sacred history – inalterably remaining in the field of influence of sacrum's patterns.

Essentially, the theoretical framework of *The New Science* can be condensed into a triad: 1) mainstream history as a human product (thesis); 2) the course of history as conducted by God (antithesis); and 3) history as the product of people in the sense of agency, yet the work of the Lord in the teleological sense (synthesis). Vico discerned the discrepancy between the intentions of individuals and the results of their actions, between what people truly desire to achieve and what they actually do. This fact Vico explained by divine intervention; Kołakowski, in his later works, accepted this as the Absolute (moving from a philosopher in a jester's mask to one wearing that of a priest). The underlying proposition found in Giambattista Vico's philosophy of history is rationalism, providence, and the negation of a teleological subjectivity of humankind.

2. THINKING AND ACTING

Thinking has been recognized in philosophy as a systemic principle; further, thinking and acting are the basic forms for the realization of humanity. Thus,

with regards to the universal principles for the functioning of the human mind, the fundamental relationship is the one between thinking and acting which Florian Znaniecki (1922: 105) formulated as “every action is a thought” and “each thought is an action.” After all, action only occurs “wherever the perfect course is the trigger for and organizer of real facts” (Znaniecki 1922: 104). All this entails the effects of a thinking process which causes physical consequences, that is, a model act which evokes real results in the outside world, experientially accessible by other subjects.

Emerging from this backdrop is the concept of rationality. In postmythical and postmodern times, it is knowledge and research which have taken on the role of the highest principle steering action. A marked exemplification of this thesis is scientism understood as a philosophical faith in erudition itself. This is a normative position which regulates the ways in which such terms as “knowledge” or “cognition” are used. According to Leszek Kołakowski, this is one of many forms of the alienation of reason. Hence rationality is not a fact, but rather a combination of certain aspirations which are subordinated in our thinking, speaking, learning, and acting. Such a commingling of aims is the effect of reason’s reflexivity which facilitates a rational transgression of the standards of rationality.

As Herbert Schnädelbach (1998) illustrates in one of his essays, reason can be understood as either subjective or objective. Furthermore, subjective reason can encompass several varieties from the operative (leading from evidence to conclusions) and the intellectual (an intuitive overview) to the theoretical and practical (assuming a holistic view of reason as auto-reflexively critical). Still, these differentiations neither avert the issue of the historical fortuitousness of reason, nor its linguistic nature.

There remain, too, the insoluble issues surrounding objective reason which can be delineated as the sum of intelligibles (i.e., things which can be captured by the intellectual structure of the world). This type of reason was best depicted by Georg W. Hegel since the fundamental thesis of his philosophical system is the one which associates thought (the Absolute) with being. As Hegel (1977) asserts in the introduction to *Phenomenology of Spirit*, man is an agent of cognition: whereas being is thinking, so, too, being finds itself precisely through thinking. Clearly we are dealing with an association of thought and being which means that the latter must be identical with the former because the latter realizes the former’s laws. A being identified with thinking develops logically – and this is what comprises the mooring for Hegelian rationalism.

This rationalism is based upon a belief that the idea (reason) preceding the material world is that very world’s cornerstone. In other words, reason precedes nature (material being) and the physical world is born of an idea. The creative force which draws matter from thought is reason. And if it is

through reason that the material world is formed, then the principles guiding its development are comprehensible and logical. Therefore, there are no mysteries or secrets in the world – everything is rational and, thanks to all of this, human reason is palpable and cognizable. Naturally, there is an exception: all is cognizable but reason itself.

The author of *The Phenomenology of Spirit* did not overcome the skepticism of David Hume. We are unable to legitimize our way of learning because reason cannot justify itself. Tracing Hume's footsteps, reason must simply be assumed because there is no substitute for it. The crisis in rationality lies in the fact that a clear turn has been made towards something incompatible with reason, something irrational. This does not alter the fact that deconstructed reason continues to be the single legitimate means by which to learn and understand the world. What has led to the deconstruction of reason and rationality is language. As Hannah Arendt observed a long time ago, the masses do not long for rationality, but rather consistency. Yet the latter of these is a mechanism guaranteeing the effectivity of conspiracy constructs. Each reality is marked by a coincidentality which the human being (in line with human nature) will attempt to organize and set in order. This is the root of a desire among the masses to escape into the fiction of order and reliability – in other words, an ideological creation of reality. Who speaks a language reigns over reality.

3. METAPHYSICAL HORROR

In the words of Leszek Kołakowski (1990: 17), "We can never escape the infernal circle of epistemology: whatever we say, even negatively, about knowledge implies a knowledge we boast of having discovered; the saying 'I know that I know nothing', taken literally, *is* self-contradictory" (1988:9). There is, therefore, no purely negative knowledge; any and all knowledge is positive. After all, as Hegel (1977) noted, negation is also a designation. Consequently, the act of doubting presumes a belief that *something* is real, even if the doubting subject does not know what that thing exactly is. When the existence of truth is rejected outright, then any and all disbelief becomes a moot point. Thus skepticism is as much a metaphysical as an anti-metaphysical stance in a sense similar to how positivism is simultaneously a philosophy and anti-philosophy (Kołakowski, 1966: 7).

It can be accepted that reason is the foundation for metaphysics as faith is the foundation for religion. After all, metaphysics – like religion, as Kołakowski taught in *The Presence of Myth* – is an answer to the deep, existential needs of human beings. It is a response to the desire for a life in an orderly world whose genesis, sense, and destiny can be encapsulated and de-

scribed somehow. Here metaphysics is a model for the experiencing of the fragility of human existence as well as proof that not everything can be known and so one has to believe in something. Reason and belief are in a dialectical relationship – a relationship made manifest in deconstructed expressions of the two sides (such as secularization or postmodernism).

It was Max Weber who wrote of how reason and rationality had deconstructed Christianity, and Leszek Kołakowski who subsequently described how language had deconstructed reason and rationality. One of the primary theses of Kołakowski's *Metaphysical Horror* can be synthesized as follows: there are not and cannot be any universally binding standards of rationality; there is no such thing as an epistemological legitimacy tout court. Truth and falsehood are derivatives – derived from an accepted set of rules and regulations which have themselves been culturally established. There is neither an absolute beginning of thinking, nor any absolute conceptual categories. We are incapable of transcending language which, in turn, cannot free itself of its roots embedded in the perception, imagination, and logic of cultural norms. In other words, the reality of objects is relativized down to a linguistic game, little more than putative schemes of perception shaping the cognitive organization of the world. A consequence is that no philosophy could overcome the paralyzing paradox of *self-transformation*.

In general, as Leszek Kołakowski (1990: 120-1) put it:

In making one of all possible languages operational and intelligible - and thus in making a metaphysical or epistemological standpoint credible - we never start from the beginning. The choice among all possible languages is made not by God but by civilizations. Philosophies voice the aspirations and the choices of civilizations; this does not mean that philosophers are passive channels or phonographic instruments which civilizations employ to express themselves (as Hegelians occasionally seem to believe). By making a civilization explicit, they help it to expand and assert itself, not unlike all of us, who by an effort of expression, open new and unexpected avenues of our own evolution (Kołakowski 1988:99).

In accord with the above-sketched position, there is a fundamental and bilateral relationship between, on the one hand, culture tout court and, on the other, its specific segment known as philosophy. Philosophy – a mental reality rooted in a culture – inevitably inherits that culture's *esprit* and basic structural characteristics. But that is not all, because philosophy (at least in part) pays off its debt (as it were) to culture by contributing to its expansion and intellectual affirmation. If so, then pluralism and the striking wealth of Western philosophical thought manifests itself as the structural reflection of pluralism and the internal complexity of that civilization. If so, then the remarkably discursive and rationalistic nature of European philosophy stems

from a culturally established trust in human cognitive capabilities and the power of reason writ large. And if so, then finally philosophy itself can constitute itself as an autonomous spirit only when culture breaks through its original preliterate-mythical state.

In this context Ernest Gellner's critique of postmodernism as a passing fad does astonish. The author of *Postmodernism, Reason and Religion* already dubbed as archaic the symmetrical situation popularized by the postmodernists in which all manner of discussion and exchange took place. As Gellner (1990: 57) wrote,

The world we actually inhabit is totally different. Some two millennia and a half ago, it did perhaps more or less resemble the world the relativist likes to paint (...). This means that a certain number of cultures emerged within which the relationship between the Transcendent and the Social had become rather more tense: the Transcendent liberated itself from at least the more obvious and visible dependence on the Social, claimed to sit in judgement on it, and assumed an authority going beyond the limits of any one community, polity or ethnic group.

Hence Gellner can be seen as advocating Karl Jaspers' *Axial Age* – the result of Old Testament monotheism and the Greek philosophy of ideal forms – and a position which views European culture as the synthesis of Judaism and Greek philosophy.

The multiplicity and non-translatability of languages comprises a constitutive trait of philosophy in general and European philosophy in particular. With respect to this problem, Kołakowski (1988: 111-112) commented that,

Philosophy is by definition a territory of the confusion of tongues, that is to say, where no agreement is attainable as to the criteria of validity (...). So far, the story of the disaster of Babel, at least in its ostensible sense, has been borne out: the confusion of tongues in philosophy is a punishment for the very act of inventing philosophy, or the revenge of mythology on the enlightenment for the latter's arrogant attempt to demolish the former.

One of the effects of the deconstruction of the mythological image of the world – a dismantling which Europe executed most consistently and fully – was a problematization and relativization of the concept of truth. Among other things, the development of Western philosophy gave rise to a broad array of equally legitimate languages which are not mutually or completely translatable. Naturally, this also led to a correspondingly impressive multiplicity of truths and falsehoods. It was in reaction to this that *Metaphysical Horror* came to be, along with the haunting specter of an infinite uncertainty. Amidst this arose postmodernism. Western philosophy – thanks to simi-

larities in structural characteristics – achieved a dynamics analogous to that of the advanced and progressive European culture. This, in turn, set in motion a process of constant self-criticism and self-questioning.

4. MYTH AS A TRANSCENDENT ORDER

The essence of man's existential situation is delineated, according to Kołakowski, not by the fact that the human being is a sensitive and feeling entity, but rather by the fact that a person can become an object of oneself and can be one's own observer. In a word, a human not only knows that he or she is in the world, but also knows that he or she knows – or (to put it differently) he or she is conscious of being precisely a conscious entity. By the same token, our presence in the world has ceased to be so obvious a phenomenon, not requiring explanation. After all, it is impossible to identify a self-observing consciousness with a consciousness that is an integral component of nature.

The awareness of being (an inalienable attribute of humanity) entails a trespassing or transgression beyond the natural order of things. That is how it becomes something inexplicable: there is no way to explain this as a component of nature. But if it is not such a component, then what exactly is it? Man's situation – in order to be explicable – requires placement in some "higher" order, placement into some supra-empirical order. In other words, this situation of the human being requires a transcendental order which, in turn, can only be constituted mythically.

Kołakowski perceives the mythical worldview as a universal phenomenon and, as such, an indispensable and inerasable element in each and every culture. There is no way to escape myth, just as myth cannot be eradicated from collective life. Indeed, it is a symptom of the inalienable traits of the integral constitution of human consciousness as well as the references of that constitution to the world of nature. In this context Hegel's declaration can more easily be understood: concept has given birth to matter. Without awareness of the cognizant subject, the natural world would be nothingness because, considered all together, nature has no history.

Culture cleansed totally of myth is impossible to imagine. Were a forced demythologization to be consistently and consequently applied, then it would also annihilate as invalid not only the answers to queries transcending direct empirical data, but it would even preclude the posing of such questions. Philosophical criticism inevitably leads to the questioning of a dichotomy between consciousness and things, as well as to the invalidation of a differentiation between the act of perception and the object of perception which must precede that act.

Yet that distinction – even if invalid – comprises the *sine qua non* condition for all thinking, both the scientific and the popular. Without it, the individual is capable neither of distinguishing him or herself as a reality different from the surrounding world, nor of constructing his or her own identity, nor of understanding him or herself as a component of the situation at hand. In a word, the “mythical” category of unconditional existence (i.e., not preconditioned by a subject’s consciousness) constitutes an immutable precondition for precisely that perception of the world which it is simultaneously deforming and falsifying. The absence of this specific category is unimaginable – that would mean a pure epistemological negativity. By the same token, this would entail a paralysis of any and all cognitive activity without which no culture is possible.

Myth is more than a premise of the epistemology and a condition for self-perception as a whole which can be extracted from its surroundings. It is also the foundation for the most rational and codified area of human intellectual activity – logic. It was Edmund Husserl who first countered the understanding of logic as an accidental science (that is, dependent upon concrete aspects of the workings of a human mind). Husserl saw logic as sets of rigorous norms, forecasting any and all real thinking. Thus logic is a system which speaks not of *how* people think, but rather how people *should* think so as to think correctly. According to Husserl, logic only makes sense if it comprises a categorical obligation: logic faces a formulated thought to which it must unconditionally submit. Therefore, it is a set of *a priori* rules which are transcendental vis-à-vis any factual argumentation. A Husserlian, transcendental consciousness is necessary in order to save the rationality of science and erudition. Such a consciousness thus comprises an integral element of the mythical one because the legitimacy of the evidence cannot be proven before it is accepted. As Leszek Kołakowski (1989: 41) put it,

Belief in Reason cannot have its grounds discovered by the application of Reason as such. Belief in Reason is a mythical option; it therefore lies beyond the scope of Reason. It is necessary for the self-constitution of humanity, as presence of Reason in the reasonless universe for humanity’s self-identification, for a radical self-knowledge that one is something other than a plasma with more variegated sensitivity.

The myth of reason writ large is, to put it differently, man’s disapprobation of (in this case, his own) intellectual contingency and of yet another fruitless attempt to anchor himself in a sense that is immune to relativization.

Endeavors to participate in a world organized by myth, endeavors to surpass oneself in a transcendental order manifests itself not only in science or religion, but also in other spheres of cognitive activity. The mythical con-

sciousness is, in the eyes of Kołakowski, universal although usually mystified. Therefore this consciousness is present in every grasping of the world as being equipped with values; this consciousness is also present in an understanding of history as a sensible structure.

5. A STRUCTURALISTIC MODEL

What connects Bauman and Kołakowski in their considerations of European culture is a conceptual model elaborated in the field of social anthropology, and, more importantly, comprising the crowning moment of several decades of development in this field. This involves a structuralistic model in an unorthodox version which is extrapolated from the writings of Claude Lévi-Strauss. Much could be said about this model, but, above all, it is the embodiment of relativism as well as openness and uncertainty. In this there is no finiteness. Leszek Kołakowski first presented this model in his *Religious Consciousness and the Church* of 1965 (560-561):

The sense of the phenomenon which we take as the structure's core can be enhanced endlessly by including new dependencies in the structure; we never have the right to say that this sense has been completely exhausted in some reconstruction. In this understanding, structure always leaves an opening. There is no universal code that would precursoryly exclude or ban certain kinds of dependencies: there is not any important, a priori principle by which some type of relationship would be rendered useless in or actually prevent the understanding of a phenomenon. [...]. The reasonableness of a fact for knowledge remains in a state of chronic temporality, because every sense with which it is endowed – and reasonableness is not an immanent quality of fact, but rather its place in reconstructed wholes – is an open sense due to the possibility of changing the structure by incorporating new facts.

In turn, Zygmunt Bauman referred to this model in *Sketches from the Theory of Culture* which was ready in Polish in 1968, but ultimately not published for decades due to the unrest in Poland that year and Bauman's subsequent emigration. In this volume from the 1960s, Bauman treated culture as a mechanism for *the reduction of ambiguity*; this mechanism sets in motion an endless process thanks to which the cultural reality succumbs to permanent changes. Bauman situates his reading of Lévi-Strauss within the latter's belief that the task of the anthropologist is the cognition of "difference" as precisely a difference – part and parcel of an internal, "private" logic, unsullied by an obsessive thought arising in some alien civilization's rhetoric. Bauman dubs his predecessor a great revolutionist in human self-knowledge, accurately pinpointing the socialization potential in human nature. He writes,

Thanks to language, abstract ideas, thinking, people can *mentally create the structure of the world* [emphasis mine] - without destroying the object that this structure is meant to reproduce. [...] Beyond the phenomenal sphere lie not so much individual or collective needs, as structures. Structure is the essence of culture. To understand culture is equivalent to understanding a shared structure behind all the specialized technological spheres of human activity. [...] anthropology is not the study of institutions, customs, but of the structure of human thought that is manifested in them. [...] the commonality of the human species is based in the finitude of the collection of meaningful signs, among which different cultural systems can select - always using, however, similar principles of construction, which allows for each structure to be examined as the transformation of another structure [...] (Bauman 2018: 24, 25).

In due course, Bauman claims that Lévi-Strauss' "ultimate fact" in the world of human matters is the construction of human thought – a way of building intellectual structures, replaying or projecting alternatives for human existence. Subsequent to this, Bauman puts forth a difficult question for structuralism: with regards to what reality does culture fulfill a function of meaning? Yet he answers his own question from the activistic and materialistic perspective: the function of culture depends upon the reduction of an indeterminacy in the world. In other words, the function depends upon the elimination of a large palette of potentialities as well as upon the display of specific choices as correct and obvious. After all, culture entails the transformation of that which is unforeseeable into that which is necessary.

Culture is therefore the creation of information – a process of extracting information from outside as well as inside human environs. It fulfills both a cognitive and controlling function simultaneously. Culture is a way of ordering and structuralizing all that surrounds the human individual; it is a way of correlating the system of individual behavior with the system of that individual's environment. The world becomes a language inasmuch as people learn to unearth the information found within phenomena. But here, too, the informative function of human action – just as with any informative function – is linked to reduction of a situation's inexactitude. The greater the sketchiness of a social situation, the greater must be the information load inherent in applicable human actions so as to facilitate a proper orientation. Humankind must constantly abide by a lack of clarity in the world, dealing with this by actively setting that world in order. And the best example of such managing and arranging is the technological revolution.

6. BY WAY OF A CONCLUSION: MYTH DECONSTRUCTED

“Sense” – which cannot be defined psychologically and is not tantamount to human experience – manifests itself as some sort of spiritual language. It manifests itself as a code of sorts distinguishing itself from the rest by its ontological autonomy and, consequently, constitutes a separate realm of being. Against this backdrop a question arises as to the genesis of that sense. Is this something that we create ourselves, equipping various sectors of reality with an objectivized surplus of spirit? Or is this something that can only be found in the world? Perhaps, however, it is both of these? As Kołakowski (1988: 117) claimed,

My guess is that in the perspective of hermeneutics the answer is: both. If so, the meaning is neither freely produced by us nor simply ready-made, embedded in nature or history, and awaiting a discoverer. It is rather that the meaning-generating Mind is being made actual in the very process of revealing itself to our mind, or that the meaning-endowed Being is ‘becoming what it is’ thanks to human understanding of what it is.

An alternative to the just described concept is a scientific image of the world which programmatically rejects teleological queries as illegitimate and superseding the competencies of reason. After all, reason declares that, “The alternative to this belief is a consistently scientistic world-image which implies or explicitly states that ‘to be’ is pointless, that neither the universe nor life nor history have any purpose and that there is no meaning apart from human intentions.” (Kołakowski 1988: 142). From this perspective, scientism – a unique product of European culture – stands in fundamental contradiction to the nature of (self-aware) human existence which relentlessly seeks out the senses and meanings rooted in the universe. Leszek Kołakowski (1988:118-119) elucidates,

We shall never get rid of the temptation to perceive the universe as a secret script to which we stubbornly try to find the clue. And why, indeed, should we get rid of this temptation which proved to be the most fruitful source in all civilizations except our own (or, at least, its dominant trend)? And where does the supreme validity of the verdict which forbids us this search come from? Only from the fact that this civilization - ours - which to a large extent has got rid of this search proved immensely successful in some respects; but it has failed pathetically in many others.

Still, apart from the existentialistic argument just presented, there is yet another basis legitimizing the hermeneutic worldview. Hence Kołakowski (1988: 120) asks in the closing to *Metaphysical Horror*: “And is it not a

plausible suspicion that if ‘to be’ were pointless and the universe void of meaning, we would never have achieved not only the ability to imagine otherwise but even the ability to think precisely this: that ‘to be’ is indeed pointless and the universe void of meaning?”

Following this line of thinking, the weightiness of the hermeneutic perspective stems, too, from the fact that this perspective constitutes the *sine qua non* condition for scientism. In other words, this involves a cognitive construct whose negation gave rise to the scientific position in the first place. If so, then the opposition to hermeneutics and scientism resembles both the relationship between metaphysics and skepticism and reproduces the most basic structural traits of European culture tout court. Finally, in the context of these arguments, insupportable is Ernest Gellner’s (1992) observation that there exists an absolute (not relativized to any culture) procedure thanks to which scientific, scholarly theories of a non-absolute value arise. His stance constitutes methodological fundamentalism pure and simple.

The method noted above requires a transcendence which is the myth of Reason writ large. In turn, that myth of reason comprises the effect of man’s rejection of his intellectual fortuity – yet another attempt in vain to root oneself in an unrelativized sense of things. Accordingly, no performances are more privileged; we are condemned to suffer a metaphysical horror and a “nostalgic turn” (Boym 2001). We long for the past, or rather its mythologized depiction affecting our contemporary *imaginarium*. This is reflected in the way individuals think about the world, about their goals, and about the practices they execute. That wistful longing is a converse phenomenon with reference to the process of “liquidization” in our social reality (Bauman 2018).

BIBLIOGRAPHY

- Bauman, Z. 1963. “Antonio Gramsci – czyli socjologia w działaniu.” *Kultura i Społeczeństwo* N. 1: 19-34.
- Bauman, Z. 2018. *Sketches in the Theory of Culture*. Cambridge: Polity.
- Boym, S. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Brzeziński, D. 2017. *Twórczość Zygmunta Baumana w kontekście współczesnych teorii kultury*. Warszawa: IFiS PAN.
- Gellner, E. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Hegel, G. W. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Kołakowski, L. 1982. *Religion: If there is no God....* Oxford: Oxford University Press.
- Kołakowski, L. 1988. *Metaphysical Horror*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kołakowski, L. and Czerniawski, A. 1989. *The Presence of Myth*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kołodkowski, L. 1997. *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym w XVII wieku*. Warszawa: PWN.
- Kołodkowski, L. 2009. "Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce". in: Kołodkowski, L. *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*. Kraków: Znak.
- Schnädelbach, H. 1995. Rozum in: Martens, E. and Schnädelbach, H. (ed.) *Filozofia: Podstawowe pytania*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Tokarski, J. 2016. *Obecność zła: O filozofii Leszka Kołodkowskiego*. Kraków: Universitas.
- Vico, G. 1948. *The New Science*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Znaniecki, F. 1922. *Wstęp do socjologii*. Poznań: Księgarnia Gebethnera i Wolffa.

THE IDEA OF JUDICIAL REVIEW IN THE UNITED STATES OF AMERICA. THE CONTEXT OF CREATING AND EARLY JUDGMENTS OF THE SUPREME COURT

Monika Wrzosczyk

Jagiellonian University in Krakow
monika.wrzosczyk@doctoral.uj.edu.pl

Received 8 December 2019, Revised 27 December,
Accepted 31 December, Available online 7 January 2020

ABSTRACT

Judicial review owes its popularity primarily to the judgment rendered in the *Marbury v. Madison* case, which gave American courts the power to strike down laws, statutes, and certain government actions that were viewed to violate the Constitution. Although today there is no doubt that the Supreme Court not only has such power but also uses it, we will not find a rule in the US Constitution that in explicit terms (*expressis verbis*) gives it such powers. The origin of this transfer of power may arouse much controversy due to the context of Judge Marshall's judgment. The paper presents the problems of systematizing the role of judicial review in the tradition of American judiciary, primarily by analyzing the first judgments of the Supreme Court as well as the political background associated with the struggle for influence between federalists and anti-federalists.

KEYWORDS: Judicial review, Supreme Court, *Marbury v. Madison* case, institutional balance

1. INTRODUCTION

The actions of individuals remain under the influence of many factors. One of the oldest and most common ways of determining behavior patterns and exercising supervision is legal control, characterized by coercion, formalism, partiality and transparency. Legal control, which evaluation criterion is embedded in applicable legal regulations, requires a number of different institutions that will undertake this task (Kojder 2001, 266-268). As Herbert Pope

wrote “the existence and development of all law, whether fundamental or common, is dependent upon the existence of a court having power to interpret and enforce it. Without the court the law does not exist” (Pope 1913, 45).

The Supreme Court has been expanding itself to the most important judicial body in the United States for over 200 years. One of the most characteristic features that judges possess today is judicial review, understood as “power enables them to declare laws passed by the State legislatures or by the Congress, or actions taken by the executive or governmental agencies, to be unconstitutional and hence avoid” (Vile 2003, 255).¹ Nowadays, we are used to the fact that courts investigate the constitutionality of the law on the basis of which they adjudicate. Although the genesis of this solution is rooted in the seventeenth-century British political tradition and John Lock *jus residenti*, it is only the Supreme Court jurisprudence practice that has granted competence to the adjudication of unconstitutionality of acts with the constitution (Małajny 1985, 247).

The Constitution of the United States of America established in Article III Supreme Court as an element of the judicial power which “extend to all Cases, in Law and Equity, arising under this Constitution, the Laws of the United States, and Treaties made, or which shall be made, under their Authority (...)” The issues of the establishment of inferior courts were left to the discretion of Congress. Therefore, it was obliged to create a full and effective court system. The first meeting of the new Congress (which lasted from March 4, 1789, to September 29, 1789, in New York) finally resulted in the adoption of 26 acts, including the one adopted on September 24 – An Act to establish the Judicial Court of the United States, also called Judiciary Act (Peters 1845). By the power of this act, Congress created a three-tiered system of federal justice which consists of a Supreme Court with six judges, 3 federal circuit courts and 13 federal district courts. Also, Sec. 25 stated that:

a final judgment or decree in any suit, in the highest court of law or equity of a State in which a decision in the suit could be had, where is drawn in question the validity of a treaty or statute of, or an authority exercised under the United States, (...) may be re-examined and reversed or affirmed in the Su-

¹ However, one should take some notice here. Judicial review is not a comprehensive coherent concept of adjudging on the incompatibility of acts, but rather a broad way of understanding this phenomenon, which in practice is very different between different countries. First, the control may be specific or abstract, depending on whether the control is prior or subsequent. Secondly, is it only normative acts that are assessed whether this is a broader list of subjects of assessment, for example, administrative decisions. Thirdly (as has already been mentioned) whether the task of examining the constitutionality of acts rests with a specialized, specially appointed body, or whether it is usually done by ordinary courts.

preme Court of the United States upon a writ of error, the citation being signed by the chief justice, or judge or chancellor of the court rendering or passing the judgment or decree complained of, or by a justice of the Supreme Court of the United States (Peters 1845, 85-86).

Ultimately, the Supreme Court was established on the principles of the constitution, and the Judiciary Act created the entire judicial system. However, this process was neither easy nor obvious, because the political environment could not agree on the power they wanted to give to the judiciary, especially in the context of creating balance for the legislature.

2. TOWARDS THE JUDICIAL REVIEW

If the main domain of the courts was to settle legal disputes, which were based on specific legal norms or decisions, should there not be an idea for what would be the point of reference? The reference point means the most important act to which the system of jurisprudence is subordinated (considering its hierarchical structure). The law is always subject to change. Therefore, one should look for a fixed element that would stabilize the system. In the case of the United States, it was clear that the constitution could act as their reference point, via the Supreme Court, to ensure adherence to the will of the nation. It could not only balance the legislative power, but also act as a guarantor of the preservation of the fundamental rights and freedoms of citizens.

If we look at the constitution, we will not find in it the concept of judicial review. So, did the founding fathers not consider such a function of the Supreme Court? Establishment of the constitution is a time when two groups - federalists and anti-federalists strongly argued. Anti-federalists were afraid of the central government, arbitrary interpretation of the text of the constitution, politicization of the court, as well as imperious actions in the name of the public good.

The supreme court under this constitution would be exalted above all other power in the government, and subject to no control. (...) I question whether the world ever saw, in any period of it, a court of justice invested with such immense powers, and yet placed in a situation so little responsible. Certain it is, that in England, and in the several states, where we have been taught to believe, the courts of law are put upon the most prudent establishment, they are on a very different footing (Wootton 2003, 92).

The problem for anti-federalists was not only the constitution but the judiciary itself. They did not believe in justice and equality before the law in such a system. The very power of the judges raised fears. As noted:

The judges under this system will be independent in the strict sense of the word: To prove this I will shew – That there is no power above them that can control their decisions, or correct their errors. There is no authority that can remove them from office for any errors or want of capacity, or lower their salaries, and in many cases their power is superior to that of the legislature (Ibidem, 94).

One cannot, therefore, find praise for judicial review in such rhetoric. In turn, the federalists were supporters of the constitution and believed that it would act as a guarantor of the fundamental rights and freedoms of citizens.

It is not otherwise to be supposed, that the Constitution could intend to enable the representatives of the people to substitute their *will* to that of their constituents. It is far more rational to suppose, that the courts were designed to be an intermediate body between the people and the legislature, in order, among other things, to keep the latter within the limits assigned to their authority. The interpretation of the laws is the proper and peculiar province of the courts. A constitution is, in fact, and must be regarded by the judges, as a fundamental law (Ibidem, 285).

They treated the judiciary as a necessary element hampering the impetus of legislative power. In the end, judicial review was not articulated either in the constitution or in the Judiciary Act. However, the literature has provided much evidence that this court function resulted from both acts. As far as the constitution is concerned, it was argued in various ways. First of all, the text of the constitution and the clause of supremacy are pointed out, granting the constitution a special place in the system of sources of law. Not only did it establish the primacy of federal law over the state, but, first of all, it pointed out that since the law is created to implement the provisions of the constitution, it must undoubtedly be compatible with it. Secondly, the constitutional structure, which is related to its written form and the established power division. In regards of the written form, attention is drawn to the establishment of a difficult procedure for the amendment of the constitution, which, if the judicial review was not admissible in an easy way could be circumvented by the government. In turn, separation of power is connected with the mutual control of individual authorities as well as with the primary duty of judges regarding the observance of the constitution. Thirdly, the Constitution's original understanding. This issue concerns the issues discussed above, i.e. a dispute between federalists and anti-federalists. Although the parties did not come to a consensus, it is difficult to find in their statements that the constitution does not allow for the judicial review and that in the booklets and newspapers from that period the court function was confirmed (Prakash &

Yoo 2003; Sarnecki 2001, 130).

Regarding the Judiciary Act of 1789, it can be said that it clearly acknowledged such competence. First of all in Sec. 8, an oath of judges was established which contained the sentence “I will faithfully and impartially discharge and perform all the duties incumbent on me as, according to the best of my abilities and understanding, agreeably to the constitution, and laws of the United States” (Judiciary Act, 1789). If the judge ruled on the basis of a provision that was unconstitutional, he would violate the oath. So, if the legislator did not assume such a court function, the content of the oath should have a different shape. Even better proof that the legislator in this act did not rule out such possibility is mentioned earlier sec. 25.

The political background and legislative attempts to include court competences did not bring the final recognition of judicial review as one of the functions of the Supreme Court, although interpreting the adopted provisions can be seen as above. It is important, however, to emphasize that the discussions around this issue have entered the public sphere. If the Supreme Court was waiting for resolution in disputable matters, it was only a matter of time to question the conformity of a normative act or a provision with the Constitution. It was so simple that the United States Constitution did not regulate all matters in detail, and some of its provisions were written vaguely without specifics. No wonder that as early as 1792, federal courts decided for the first time that they questioned the constitutionality of a federal act and that the case was referred to the jurisdiction of the Supreme Court.

Hayburn’s case from 1792 concerned a congressional act that gave the US Circuit Courts the task of determining the pension claims of disabled war veterans (Hall 2000, 287). For this reason, William Hayburn went to court to determine his claim. He probably did not expect the US Circuit Court for the District of Pennsylvania to consider the congressional statute as unconstitutional. In fact, the US Circuit Court had no doubt that the congress created functions that went beyond the constitutional role and powers of the judiciary in a significant way (Dichio 2018, 48). Later, United States Attorney General filed with the Supreme Court of its own motion an application for the issue of writ of mandamus for this court, so that the judges would act in accordance with what is prescribed by the act passed by the Congress. Although the Supreme Court did not have to question the constitutionality of the act, (ultimately questioned the right of the United States Attorney General to submit a motion *ex officio* and on the basis of which he considered it unacceptable), it was due to the Circuit Court’s action to deal with the case of the lower court, which in fact, required such a settlement (2 U.S. 409).

3. THE CASE OF DANIEL HYLTON *V.* UNITED STATES

The issue of taxes in the United States properly to enact the Articles of Confederation and Perpetual Union, was dependent on Great Britain. With the signing of the Confederation, the process of breaking financial ties with the British crown began. Art. VIII confederation granted the power to tax the states.

All charges of war, and all other expenses that shall be incurred for the common defence or general welfare, and allowed by the united states in congress assembled, shall be defrayed out of a common treasury, which shall be supplied by the several states, in proportion to the value of all land within each state, granted to or surveyed for any Person, as such land and the buildings and improvements thereon shall be estimated, according to such mode as the united states, in congress assembled, shall, from time to time, direct and appoint. The taxes for paying that proportion shall be laid and levied by the authority and direction of the legislatures of the several states within the time agreed upon by the united states in congress assembled (U.S. 1781)

The government, therefore, had no legal power to regulate this matter. This power gave the government the Constitution from 1787 in Art. 1 Sec. 2 acknowledging that:

Representatives and direct Taxes shall be apportioned among the several States [which may be included within this Union, according to their respective Numbers, which shall be determined by adding to the whole Number of free Persons, including those bound to Service for a Term of Years, and excluding Indians not taxed, three fifths of all other Persons.] (...). (Ibidem)

The state does not have its own income, it functions thanks to those that it manages to enforce in the form of duties or taxes. No wonder, considering the short period of independence from the United Kingdom, that the Congress sought to quickly regulate the issue of taxes in detailed acts, especially so that the legislature had exclusive power to levy taxes directly on citizens. In 5th of June 1794 3rd Congress (1793-1795) established "An Act laying duties upon Carriages for the conveyance of Person". The Act regulated the issue of annual taxation of carriage for the purpose of transporting a person "which shall be kept by or for any person, for his or her own use, or to be let out to hire, or for the conveying of passengers" (Peters 1848, 478). It should be noted that the act itself was not free of defects. Tax issues always arouse emotions in society. For this reason, the legislator should strive to construct a clear, comprehensive and simple tax system. The carriage tax was really a new solution. The problem arose from the interpretation of the provisions of

the Constitution and the aforementioned Act. As previously noted, according to the constitution, direct taxes were to be divided between states and their implicated duties, imposts and excises (Becker 2008, 23). It is not surprising then that taxation attempts usually met with great resistance from people who were subjected to them. One such person was Daniel Hylton, holder of 125 claims. That's what led to a lawsuit in 1796.

Hylton claimed that the 125 carriages he owned were intended for personal use, not for rent or for transporting people. For this reason, he refused to pay the tax he was obliged to pay under the above-mentioned Act. He believed that the law was unconstitutional because in his opinion it was contrary to the provisions of the Constitution regarding the proportional division of taxes between states based on the census. In this way, the court settled not only whether the act was unconstitutional, but above all whether the tax was a direct tax (Levy 2000, 59-60).

The first opinion was expressed by judge Samuel Chase. In the context of this type of tax, he considered that the tax on means of transport is not a direct tax within the meaning of the constitution and therefore did not have to be divided proportionally between individual states. Moreover, as Judge Chase pointed out:

I doubt whether a tax, by a general assessment of personal property, within the United States, is included within the term direct tax. As I do not think the tax on carriages is a direct tax, it is unnecessary, at this time, for me to determine, whether this court, constitutionally possesses the power to declare an act of Congress void, on the ground of its being made contrary to, and in violation of, the Constitution (...) (Peters 1835, 86).

The author of the second opinion was judge William Paterson. He focused on an attempt to interpret such concepts as customs, taxes, and excise, as well as the general concept of taxes and the place of direct taxes in this system. He stressed that if the transport tax was a direct tax, it would be contrary to the Constitution. He then concentrated on the principle of division and the principle of uniformity, arguing that the principle of division concerns income tax and land tax, which was a natural consequence of various state situations and their local causes, especially in the case of southern states with extensive and sparsely populated territories. He stated, like his predecessor, that the tax on transport is not a direct tax. He also confirmed the maintenance of the ruling of the previous instance but did not address the constitutionality of the act and the role of the court in this regard (Ibidem, 86-90). The third opinion was formulated by judge James Iredell. He agreed with his predecessors about the constitutionality of transport tax. He noted that the Constitution, in contrast to Confederate articles, was created for in-

dividuals, not for states, and introducing the principle of a division would mean that there is a connection between the number of wagons and the number of inhabitants. Judge James Wilson also approved the above positions, and Judge William Cushing did not issue an opinion (Ibidem, 90-93).

The above ruling was one of the first to raise issues of constitutional compliance adopted by the Congress to an act of laying duties upon carriages for private use. However, it was not a precedent. The issue of the unconstitutionality of the act was raised by the plaintiff and the judges properly (except for Judge Chase) silenced the issue, focusing on other aspects of the case. Therefore, it has not been decided whether the court has any competence to annul a normative act that goes against the Constitution. It is difficult to presume if this was connected with fears of a conflict with the legislative authority or with the simple lack of a need for such a ruling, at a time when the issue of tax directness was adequately addressed.

4. THE CASE OF WILLIAM MARBURY *V.* JAMES MADISON, SECRETARY OF STATE OF THE UNITED STATES

In this case, the Supreme Court was a body functioning for over ten years, and the court system has undergone further changes. On February 27, 1801, the District of Columbia Act was approved by the 6th Congress and was recognized as the organic law of the District of Columbia from 1801. It created two districts: Washington and Alexandria and established a court in each of the new districts. Significant to the above matter, however, it turned out to be an establishment for each of counties judges of the peace. According to sec. 11 “there shall be appointed in and for each of the said counties, such number of discreet persons to be justices of the peace, as the president of the United States shall, from time to time, think expedient, to continue in office for five years.”

In those times, the political context was the weighting of forces between Democrats and federalists. Different perceptions of the role of the government, the autonomy of individual states as well as economic issues were already visible in the work on the Constitution². However, it was only the beginning of the 90s the eighteenth century and an issue with the central bank led to the creation of two strong, opposition parties led by Alexander Hamilton and Thomas Jefferson. Hamilton founded The Federalist Party in 1791. “In general, The Federalist spokesmen were national-minded, conservative, well-to-do members of community who believed that the cure for

² See. Bodenhamer D. J. (2018). *The U.S. Constitution: A Very Short Introduction*. Oxford University Press 2018; Judson K. F. (2013). *The United States Constitution: Its History, Bill of Rights, and Amendments*. New York: Enslow Publishing LLC.

the ‘excess of democracy’ was a strong national government” (Miller 1960, 100). On the other hand, freedom of the press, freedom of speech, decentralization of the federal administration and support for state rights were the main ideas of the Democratic-Republican Party, founded by Jefferson in 1792 (Tarr & Benenson 2012, 160; Rusinowa 1994, 36). When we look at the party branch of the House of Representatives, we will quickly notice that the Democrats controlled the 3rd and 4th congresses in 1793-1795 and 1795-1797 after the formation of both parties, when the president’s office was held by George Washington. Even the previous significant federalist influences did not allow them to take control of the state. This issue changed radically when the Federalists took over not only power at the Congress (5 in 1797-1799 and 6 1799-1801), but also their candidate, John Adams Jr. who was elected president, and he held this office from March 4, 1797, to March 4, 1801. Unlike the Democrats (until then), the Federalists managed to control both Congress and the Presidency (May, Ides & Grossi 2016, 1-17). But as we say, what goes around, comes around and nothing lasts forever.

The elections to the 7th Congress in 1801-1803 brought great victory to the Democrats and restored the Congress under their control. It was the first blow for the federalists. The second brought the presidential election in which was won by Thomas Jefferson. The outgoing president realized that the Democratic Republican Party had won the congress, the presidential office, but could not win the federal court system. And as Charles S. Bundy wrote “There has probably never been a political contest in our history which occasioned deeper personal resentments than that” (Budny 1902, 261). In the beginning, Adams signed a Judiciary Act of 1801, which reduced the number of Supreme Court judges from six to five and replaced the judges on the perimeter by creating sixteen judges into six court wards. It should not come as a surprise that after the creation of the new 16 judges’ offices, the then president, who still holds the office, began to supplement them with his own candidates. On the other side by the power of District of Columbia Organic Act of 1801 he nominated 42 justices of the peace (23 for Washington and 19 for Alexandria) (Ibidem, 259-260). Considering the fact that the nominations took place shortly before the end of the president’s term and were a kind of ‘gift’ for the newly elected president, they went down in history under the name ‘Midnight Judges’. The Senate approved all forty-two court appointments, on the last day of Adam as president (Bailey 1981, 18-19).

However, acting Secretary of State John Marshall failed to deliver four of the commissions, including Marbury’s. When Thomas Jefferson took office on March 4, he ordered that the four remaining commissions be withheld. Marbury sued the new secretary of state, James Madison, in order to obtain

his commission. The Supreme Court issued its opinion on February 24, 1803 (*Primary Documents in American History* <https://www.loc.gov>)

This is how one of the most important litigations before the US Supreme Court began. In this case, was William Marbury, one of the nominated judges who did not receive the commission. It should be noted here that although Adams' actions were far from ethical and Jefferson repealed the act by which Adams made the appointment, they were made in a proper manner, the Senate agreed, and the problem arose due to Madison who failed the procedure initiated by the previous President. The case complicated because Jefferson reduced the number of posts and manned them from scratch, ignoring the supporters of the Federalist party. Marbury's only solution was to turn to the Supreme Court with a request for the act of nomination (writ of mandamus), a legal measure granted under the Judiciary Act of 1789. The case was so friendly that the chairman was none other than John Marshall, a federalist supporter. The court considered a few issues. The first of these concerned the right to commissions, which, in the court's opinion, enabled the February 1801 file concerning the District of Columbia. The second issue concerned the procedure for nominating a judge and, as stated by the Supreme Court.

Mr. Marbury, then, since his commission was signed by the president and sealed by the secretary of state, was appointed; and as the law creating the office gave the officer a right to hold for five years independent of the executive, the appointment was not revocable; but vested in the officer legal rights which are protected by the laws of his country. To withhold the commission, therefore, is an act deemed by the court not warranted by law, but violative of a vested legal right (U. S. 137, 1803).

The third issue concerned the issue of mechanisms for securing infringed rights. In the Marbury's case, it was about granting a legal measure that would allow him to receive the commission and take office (writ of mandamus). It is this element of the ruling that has introduced a new look at the role of the Supreme Court. Judge Marshall noted that the Judiciary Act of 1789, to which Marbury referred, confers powers on the judges of the Supreme Court, which violates Article III of the Constitution itself. The court questioned the legitimacy of the functioning of a national law that is not consistent with the Constitution (U. S. 137, 1803). He decided that the role of the constitution should be considered. Is it a supreme act or an act with the rank of an ordinary law that can be changed when the legislator so chooses. If it is a superior act, then the act which is contrary to it is not a right. If, however, it is treated as an ordinary statute, "then written constitutions are absurd attempts, on the part of the people, to limit a power in its own nature illimitable" (U. S. 137, 1803). The court upheld the recognition of the consti-

tution as constituting the fundamental and most important law. But what about the legal acts that are incompatible with it? Do they still bind the courts? The next dilemma concerned the application of provisions inconsistent with the constitution by the courts in the course of the case. As he noted, "If then the courts are to regard the constitution; and the constitution is superior to any ordinary act of the legislature; the constitution, and not such ordinary act, must govern the case to which they both apply. Those then who controvert the principle that the constitution is to be considered, in court, as a paramount law, are reduced to the necessity of maintaining that courts must close their eyes on the constitution and see only the law" (U. S. 137, 1803). The verdict stated that the judges cannot ignore the constitution, they cannot close their eyes. How can you examine the rights and obligations arising from the constitution without examining the instrument on the basis of which they were created? Furthermore, the role of the judges' oaths and promises to perform their duties in accordance with the constitution was recalled. According to this statement, a ruling was refused on the matter, considering the Judiciary Act from 1801 to be unconstitutional. As documented, "Thus, the particular phraseology of the constitution of the United States confirms and strengthens the principle, supposed to be essential to all written constitutions, that a law repugnant to the constitution is void, and that courts, as well as other departments, are bound by that instrument" (U. S. 137, 1803).

The ruling, in this case, was undoubtedly an important point in the history of constitutional law in America. Clearly confirmed the power of American judges to review the constitutionality of legislative acts. It helped not only shape the judiciary as an independent authority, resistant to political influence but also gave practice to the examination of the law's compliance with the law of a hierarchically higher-order constitutional context. As Ryszard Małajny observes, "from the judgment in the case of *William Marbury v. James Madison*, it appears that the Constitution is an act of the highest legal force, binding on all organs. Therefore, all acts contrary to the Constitution are invalid and the common courts have the right to examine the conformity of these acts, the application of the Constitution and its interpretation. Therefore, if the norms of statutes are contrary to the constitution, the norms of the constitution should be used as a hierarchically higher act" (Małajny 1985, 253). Although the ruling in this matter was not the first to deal with the issue of the constitutionality of federal acts and was criticized, it is impossible to underestimate its role in shaping the idea of judicial review (see: Van Alstyne 1969).

5. CONCLUSIONS

The idea of a judicial review without a doubt, though *expressis verbis* was not articulated in the United States constitution, it found its place in the judicial practice of the supreme court. However, the role of the judgment in the case of William Marbury v. James Madison should not be overstated. Although this is undoubtedly the most popular ruling cited in the context of judicial review, it is hard not to get the impression that the idea of judicial review rooted in Anglo-Saxon political thought has become a convenient solution to the political dispute that put judges in a situation between a rock and a hard place. Although we currently treat judicial review as a universal tool for examining the constitutionality of legal acts and thus an institution that falls within the framework of modern democracy, the first judgments of the Supreme Court treated the idea of judicial review primarily as a tool for political control of both legislature and executive. On the other hand, such a function of the supreme court also confers a special place on the constitution itself, which is no longer just the will of the nation but, above all, a fundamental and supreme law directly applicable.

BIBLIOGRAPHY

- “Articles of Confederation and Perpetual Union. U. S. 1781.” Accessed October 1, 2019. <http://memory.loc.gov>
- Bailey, Thomas Andrew. *Presidential Saints and Sinners*. New York: The Free Press, 1981.
- Becker, David, ed., *U.S. Master Excise Tax Guide*, Chicago: CCH a Wolters Kluwer business, 2008.
- Bodenhamer, David J. *The U.S. Constitution: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2018.
- Budny, Charles S. “A History of the Office of Justice of the Peace in the District of Columbia.” *Records of the Columbia Historical Society, Washington D.C.* Vol. 5 (1902): 259-293.
- “Case of William Marbury v. James Madison U. S. 137, 1803.” Accessed October 10, 2019. <http://cdn.loc.gov>
- Dichio, Michael A. *The US Supreme Court and the Centralization of Federal Authority*, Albany: State University of New York Press, 2018.
- Hall, Kermit L. *Judicial review and Judicial Power in the Supreme Court*. New York/London: Garland Publishing, Inc., 2000.
- “Hayburn's Case. 2 U.S. 409 (1792).” Accessed October 10, 2019. <https://www.loc.gov/item/usrep002409/>.
- Judson, Karen Faye. *The United States Constitution: Its History, Bill of Rights, and Amendments*. New York: Enslow Publishing LLC, 2013.
- Kojder, Andrzej. *Godność i siła prawa*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.

- Levy, Leonard Williams. *Original Intent and the Framers' Constitution*. Chicago: Ivan R. Dee, 2000.
- Małajny, Ryszard. *Doktryna podziału władzy „Ojców Konstytucji” USA*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 1985.
- May, Christopher N., Allan Ides, & Simona Grossi. *Examples & Explanations for Constitutional Law. National Power and Federalism*, New York: Wolters Kluwer Law & Business, 2016.
- Miller, John C. *The federalist era 1789-1801*. New York: Harper&Brothers, 1960.
- Peters, Richard, ed., *Condensed reports of cases in Supreme Court of the United States, containing the whole series of the decisions of the court from its organization to the commencement of Peters's reports at January term, 1827*. Vol. 1. Philadelphia: John Grigg, No. 9, Nourth Fourth Street, 1830.
- Peters, Richard, ed., *Condensed Reports of Cases in the Supreme Court of the United States: Containing the Whole Series of the Decisions of the Court from Its Organization to the Commencement of the Peter's Reports at January Term 1827, with Copious Notes of Parallel Cases in the Supreme, Circuit, and District Courts of the United States*, Vol. 6. Philadelphia: Thomas, Cowperthwait & CO, 1845.
- Peters, Richard, ed., *The Public Statues at Large of the United States of America, from the organization of the Government in 1789, to March 3, 1845*, Vol. I. Boston: Charles C. Little and James Brown, 1848.
- Pope, Herbert. "The fundamental Law and the Power of the Courts." *Harvard Law Review* Vol. 27, No. 1 (1913): 45-67.
- Prakash, Saikrishna B., & John C. Yoo. "The origins of Judicial Review." *University of Chicago Law Review*, Vol. 69 (Summer 2003), 887-982.
- "Primary Documents in American History: Marbury v. Madison." Accessed October 10, 2019. <https://www.loc.gov/rr/program/bib/ourdocs/marbury.html>.
- Rusinowa, Izabella. *Z dziejów amerykańskich partii politycznych*. Warszawa: Egross, 1994.
- Sarnecki, Paweł. *Ustroje konstytucyjne państwa współczesnych*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2010.
- Swanson, Arthur. *Power of the president to remove federal officers. Opinion and dissenting opinions of the Supreme Court of the United States*. Washington: Government Printing Office, 1926.
- Tarr, David, & Bon Benenson. *Elections A to Z*. California: CQ Press, 2012.
- Van Alstyne, William W. "A Critical Guide to Marbury V. Madison." *Duke Law Journal* 1-47 (1969): 1-47.
- Vile, John R. *Encyclopedia of Constitutional Amendments, Proposed Amendments, and Amending Issues, 1789-2002*. Oxford: ABC CLIO, 2003.
- Wooton, David, ed., *The Essential Federalist and Anti-Federalist Papers*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
история идей
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideedeajalugu hugmyndasaga
idehistorie
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
idéhistorie
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
histoire des idées
History of Ideas
ideedeajalugu hugmyndasaga
historia de las ideas
Ideeengeschichte
idéhistorie
Ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
ideedeajalugu hugmyndasaga
Ideeengeschichte
история идей
idéhistorie

Second Section

CONTRIBUTIONS IN ITALIAN

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN.
MISTICA CRISTIANA E POTENZA CREATRICE
DELLA TECNICA

Gianfilippo Giustozzi
Istituto Teologico Marchigiano
Istituto Superiore Scienze Religiose di Pescara
giangiustozzi@gmail.com

Received 12 September 2019, Revised 11 November 2019,
Accepted 11 November 2019, Available online 7 January 2020

ENGLISH TITLE: PIERRE TEILHARD DE CHARDIN. CHRISTIAN MYSTICISM
AND THE CREATIVE POWER OF TECHNOLOGY

ABSTRACT

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), a Christian thinker marginalized by conventional Catholic culture, outlines a theological discourse in which biological evolution and the expansion of the creative power of technoscience constitute the new backgrounds of understanding Christianity. In fact, he displaces the representation of the relationship between God, world, and man, from the horizon defined by the vision of God as the original foundation of an immutable order of the world and of human life to which “classical metaphysics” and the religious mentality are connected. To this reconfiguration of the religious imaginary, the Jesuit connects a vision of Christianity as a practice of activating and supporting the creative action of a humanity that, through the expansion of the cognitive and operational power of technoscience, is capable of giving progress to the “relaunching” of evolution.

KEYWORDS: Pierre Teilhard de Chardin, Catholic culture, technology, Christian mysticism

Pierre Teilhard de Chardin, gesuita, nato nel 1881, morto nel 1955, è stato un apprezzato paleontologo e un discusso pensatore religioso. È autore di un'opera scientifica raccolta in undici volumi e di una vasta opera filosofico-teologica. Da alcuni è stato e continua ad essere avversato come eretico. Altri lo considerano una sorta di santone visionario che trasforma il cristianesimo in una gnosi evoluzionista. Altri ancora lo ritengono un autore da evitare, in quanto avventato “progressista” la cui riflessione teologica è il

prodotto di una malsana miscela tra fede cristiana, pensiero nietzschiano, umanesimo marxista. Oltre ai detrattori, ci sono anche teologi e filosofi che apprezzano il pensiero di Teilhard, e lo considerano come un autore che, passato il tempo della *damnatio* come “gesuita proibito” può diventare una significativa risorsa per il pensiero cristiano del terzo millennio¹.

Per capire Teilhard occorre porsi al di là di encomi, deprecazioni, o di recezioni selettive, e rapportarsi a lui per ciò che egli è, un pensatore complesso, la cui elaborazione teorica è il frutto della congiunzione di tre differenti sguardi sulla realtà. In primo luogo, lo sguardo del gesuita che tra le “tempeste d'acciaio” della Prima Guerra Mondiale prende coscienza della crisi del cattolicesimo, guarda con preoccupazione al futuro di una Chiesa blindata in una cultura antimoderna e antimodernista, che ha difficoltà a relazionarsi in termini non reattivi e non meramente deprecatori con un mondo in rapida e profonda trasformazione. In secondo luogo, lo sguardo del geologo e del paleontologo che ha affinato le proprie competenze attraverso le numerosissime ricerche sul campo condotte in Europa, in Asia, in Africa. In terzo luogo, infine, lo sguardo dello scienziato che alle conoscenze acquisite sul passato della storia della terra connette la riflessione sui futuri scenari dell'evoluzione umana, e sul ruolo che in essi può avere una pratica cristiana liberata dalle distorsioni prodotte da una mentalità religiosa e da un pensiero teologico inadeguati.

La complessità del pensiero di Teilhard non è dunque il prodotto artificioso di una maniacale ricerca di originalità, ma il frutto di una vita vissuta come una sorta di esperimento esistenziale tramite il quale mostrare la possibilità di far coabitare, senza reciproci interdetti, spiritualità cristiana e visione evolutiva del mondo, pratica della ricerca scientifica più avanzata e pratica cristiana innovativa².

¹ Per una discussione delle interpretazioni dell'opera del gesuita francese mi permetto di rimandare a: G. Giustozzi, *Leggere Teilhard de Chardin senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni. Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani*, in «Quaerentibus», Vol. 5, 2015, pp. 27-74; Id., *Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani. Leggere Teilhard senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni*, in «Quaerentibus», Vol. 6, 2016, pp. 43-68; Id., *Introduzione*, in G. Giustozzi – E.P. Bossi (a cura di), *Pierre Teilhard de Chardin. Da “Gesuita proibito” a risorsa per il pensiero cristiano*, Aracne, Roma 2019, pp. 9-22; Id., *Teilhard de Chardin. Evoluzione biologica ed espansione della tecnica come nuovi sfondi di comprensione del cristianesimo*, in Giustozzi – Bossi, *Pierre Teilhard de Chardin*, op. cit., pp. 49-68.

² Per una dettagliata ricostruzione del divenire del pensiero di Teilhard de Chardin rimando a: G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neo-cristianesimo*, Studium, Roma 2016.

1. TRA REGNO DI DIO E “ARCHIVI DELLA TERRA”

Teilhard nasce nel 1881 in una famiglia di antica nobiltà che gli fornisce un'accurata educazione culturale e religiosa. Nel 1899 entra nel noviziato della Compagnia di Gesù, dove inizia il lungo e articolato cammino della formazione gesuitica, che si conclude nel 1912. Nel corso di questi anni ha anche modo di coltivare l'interesse per la geologia e la paleontologia, discipline verso le quali si sente attratto fin da ragazzo. Dopo l'ordinazione sacerdotale, avvenuta nel luglio del 1912, viene accolto come collaboratore dal prof. Marcellin Boule, paleontologo noto in Francia e all'estero, Direttore del laboratorio di paleontologia del Museo Nazionale di Storia Naturale, il quale gli affida lo studio dei fossili dei carnivori e dei primati rinvenuti nel Quercy. Oltre a collaborare con il prof. Boule, tra l'ottobre del 1912 e il luglio del 1914, Teilhard, per perfezionare le proprie competenze, segue vari corsi. Frequenta le lezioni di geologia del prof. Boussac all'Istituto Cattolico di Parigi. Alla Sorbona segue i corsi di tettonica generale e di geologia del secondario del professor Haug. Al Collège de France assiste alle lezioni del professor Cayeux sulla litografia dei sedimenti. Frequenta, inoltre, le lezioni del professor Joubin all'Istituto di Oceanografia, e stringe contatti con molti ricercatori che operano nell'ambiente parigino.

Nel dicembre del 1914 viene mobilitato per la guerra. Verrà smobilitato il 10 marzo 1919. Gli anni della permanenza al fronte sono per Teilhard un periodo di grande creatività teoretica. Ne sono testimonianza le pagine di diario, le lettere inviate alla cugina Marguerite Teilhard Chambon, le lettere scambiate con il geologo Jean Boussac, i ventidue saggi contenuti in *Écrits du temps de la guerre*, alcune lettere al p. Valensin, lo scambio epistolare con Blondel, le note di ritiro redatte in occasione degli otto giorni di esercizi spirituali fatti nel marzo 1919. Questo insieme di scritti è una sorta di laboratorio filosofico-teologico in cui il gesuita sperimenta la possibilità di definire i tratti di un nuovo modello di pensiero cristiano. Al fronte, infatti, in un ambiente molto diverso da quello di una famiglia aristocratica o di una comunità gesuitica, Teilhard vive quello che egli definisce un “sussulto di pensiero”. Al contatto con una realtà che si disvela diversa dal quadro fattone dalla cultura cattolica coeva, impara infatti a guardare il mondo senza troppi filtri confessionali, ad ascoltare e a dar voce al proprio vissuto, al proprio modo di sentire, di pensare, di stare al mondo.

A partire dall'acquisizione di questa capacità di elaborazione teorica in cui fa tesoro non solo del proprio vissuto ma anche della sensibilità culturale maturata attraverso lo studio della geologia e della paleontologia, Teilhard, nei saggi redatti al fronte, delinea i tratti di un pensiero e di uno stile di vita cristiana difforni dal paradigma egemone nella cultura cattolica del tempo. Questi scritti, nella assoluta precarietà della “vita istantanea” tipica delle

prime linee del fronte, gli appaiono come il “Testamento intellettuale” in cui viene travasata la singolarità della sua esperienza di religioso e di uomo di scienza. Fatti conoscere confidenzialmente ad alcuni confratelli, suscitano in loro “stupore” e “inquietudine”, per la difformità di linguaggio e di riferimenti teorici rispetto ai canoni tipici di un pensiero cattolico egemonizzato dalla filosofia e dalla teologia neoscolastica, e per l’alto tasso di innovazione della teoria e della prassi cristiana in essi presente.

Smobilitato il 10 marzo 1919, a 38 anni, Teilhard si iscrive alla Sorbona per la Licenza in Scienze. Ottenute le certificazioni in geologia (luglio 1919), botanica (ottobre 1919), zoologia (marzo 1920), inizia la preparazione della tesi di dottorato, lavorando sui resti dei mammiferi dell’Eocene inferiore rinvenuti nel bacino di Parigi. La tesi viene discussa il 22 marzo 1922, ottenendo la menzione “*Très honorable*”. Dopo essere stato incaricato nel giugno 1920 di tenere corsi di paleontologia presso l’Istituto Cattolico di Parigi, nell’aprile del 1923, sovvenzionato dal Museo di Storia Naturale, parte per la Cina allo scopo di effettuare ricerche sul paleolitico inferiore. Torna in Francia nell’ottobre del 1924. Ai primi di novembre viene convocato a Lione dal Provinciale, il p. Costa de Beauregard, il quale gli comunica il dissenso della Compagnia circa le opinioni sul peccato originale esternate in un breve saggio composto nell’aprile del 1922 su invito di un confratello belga, il p. Riedenger, docente di teologia dogmatica presso lo scolasticato di Enghien, in Belgio. Viene invitato a firmare una dichiarazione con la quale si impegna a non parlare né scrivere su argomenti di carattere teologico e filosofico. Nel maggio 1925 gli viene comunicata la decisione di allontanarlo dall’insegnamento all’Istituto Cattolico e di destinarlo ad altra sede: Tien-Tsin, in Cina. Qui dovrà collaborare con il p. Licent all’acquisizione e alla classificazione del materiale per il museo paleontologico fondato dal confratello. Si interrompe, così, il lavoro pastorale portato avanti da Teilhard a Parigi attraverso incontri e conferenze frequentati da un pubblico interessato al suo discorso su un cristianesimo capace di interagire in termini non deprecatori con le problematiche indotte dall’affermarsi di una visione evolutiva della natura e della vita umana.

Nell’aprile 1926 parte per il forzoso esilio a Tien-Tsin. Qui lavora alla classificazione e alla datazione dei fossili e partecipa ad alcune spedizioni organizzate dal p. Licent. Nel 1929, per incompatibilità culturali e caratteriali con il confratello, e per la convinzione maturata circa l’opportunità di “sinizzare” le ricerche geologiche e paleontologiche, Teilhard compie “il passaggio ai cinesi”, ed entra a far parte del China Geological Survey. In tal modo entra nel gruppo di ricerca che, nel dicembre del 1929, a Chou- Kou - Tien, porta alla luce alcuni resti del Sinantropo. Nel corso degli anni Trenta partecipa a un numero impressionante di spedizioni, ed intesse una vasta rete di relazioni con geologi e paleontologi americani, svedesi, tedeschi, inglesi.

Nel 1931 viene invitato a partecipare alla “Crociera Gialla”, una spedizione finanziata dalla Citroen, che, per vari imprevisti, si protrae per un anno e mezzo. Nel 1937, Teilhard riceve a Chicago l’importante premio Mendel. Nel 1938, diviene titolare del Laboratoire de Paléontologie Humaine presso l’École des Hautes Études. Nel 1940, insieme al p. Leroy, fonda a Pechino l’Istituto di Geobiologia, e, nel 1943, è tra i fondatori della rivista «Geobiologia». Il 3 maggio 1946, dopo venti anni di permanenza in Cina, intervallati da periodi trascorsi in Francia e negli Stati Uniti, il gesuita mette nuovamente piede a Parigi. Questa città diviene lo spazio privilegiato dell’elaborazione e dell’irraggiamento del suo pensiero fino al 1951. Il 26 novembre 1951 si stabilisce infatti a New York, dove lavora in qualità di Research Associated presso la Wenner Gren Foundation. Il trasferimento negli Stati Uniti è un nuovo esilio, dovuto all’imbarazzo che la presenza di Teilhard a Parigi suscita nelle gerarchie ecclesiastiche francesi e nella Curia Romana.

Difficili sul fronte dei rapporti con la gerarchia ecclesiastica, gli anni che vanno dal 1946 al 1951 sono invece anni ricchi di riconoscimenti sul piano scientifico. Nel 1947 viene nominato Direttore di Ricerca al CNRS, nel 1950 è invitato dal prof. Jean Piveteau a tenere dei corsi di paleontologia alla Sorbona. Nel 1951 entra a far parte della Académie des Sciences, nella sezione di mineralogia. Non va dimenticata, infine, l’offerta, nel 1948, di una cattedra al Collège de France, offerta che si vede costretto a declinare per pressioni dei vertici della Compagnia di Gesù.

Dopo il forzoso trasferimento a New York, Teilhard lavora alla Wenner Gren Foundation con l’incarico di supervisore delle ricerche paleontologiche nell’Africa sub-sahariana. Si reca in Africa due volte per partecipare a due spedizioni finalizzate al rinvenimento di reperti dell’*Australopithecus*. Muore a New York il 10 aprile 1955, giorno di Pasqua. Sul diario, qualche giorno prima di morire, scrive: “vado verso Colui che viene”.

2. IL GESUITA “ISOLATO” E IL CAMBIO DI PARADIGMA DA LUI PRODOTTO

Teilhard è stato dunque uno scienziato che si è occupato di geologia, di paleontologia, di paleoantropologia. Le sue ricerche sono depositate nelle quasi cinquemila pagine degli undici volumi dell’opera scientifica. Quest’ultima, però, rappresenta soltanto una parte del suo lavoro culturale. Egli, infatti, malgrado l’ingiunzione dei superiori del suo ordine di limitarsi a scrivere su argomenti attinenti alle scienze della terra, è autore di una vasta opera filosofico-teologica di cui fanno parte due libri, *L’Ambiente divino*, scritto nel 1927, e *Il Fenomeno Umano*, composto tra il 1938 e il 1940, e centonovantatré articoli e saggi di varia estensione, alcuni dei quali, a partire dalla metà degli anni Trenta, hanno avuto una ristretta circolazione clandestina sotto

forma di ciclostilati. La pubblicazione postuma dell'opera filosofico- teologica di Teilhard è stata possibile grazie a Jeanne Mortier, sua segretaria a partire dal 1939, da lui indicata come curatrice testamentaria dei suoi scritti. Occorre dire, però, che dell'opera teologico-filosofica di Teilhard, oltre ai tredici volumi delle *Œuvres complètes*, fanno parte i numerosi volumi dell'epistolario, il diario redatto al fronte nel corso della Prima Guerra Mondiale, le note degli esercizi spirituali e quelle riguardanti libri letti tra il 1945 e il 1947.

L'opera del gesuita è quindi molto frammentata. Essa, però, malgrado la frammentarietà, manifesta una unitarietà di fondo, che si radica nel "sussulto di pensiero" vissuto nel periodo della permanenza al fronte. Qui avverte l'urgenza di dar corso a una revisione del pensiero cattolico dettata dall'intento di raccordare la teoria e la prassi della Chiesa con la visione evolutiva del mondo prodotta dalle scienze della natura, con le trasformazioni della vita umana generate dall'avvento del sapere tecnico-scientifico, e, infine, con una cultura che è portatrice di una visione democratica della società, e di una concezione del rapporto uomo-donna ispirata alle idee del nascente movimento femminista. Nelle note di diario e nei ventidue saggi redatti al fronte il gesuita delinea infatti i tratti di una riflessione teologica che contestualizza la vita cristiana nell'orizzonte dischiuso da un paradigma cognitivo nel quale la categoria di evoluzione funge da asse privilegiato di riferimento. In questo contesto, l'evoluzione non viene però assunta unicamente come categoria biologica. Viene allargata al mondo delle produzioni culturali, e impiegata come dispositivo euristico tramite cui costruire una visione unitaria del mondo, che, ai passati sviluppi dell'evoluzione biologica, connette gli sviluppi della vita umana constatabili nel presente e quelli ipotizzabili per il futuro. L'esperienza religiosa viene in tal modo raccordata, per un verso, con il radicamento della vita umana nel passato dell'evoluzione della terra, e, per altro verso, con le trasformazioni in atto nella "Terra pensante", che è il prodotto dell'espansione del sapere tecnico-scientifico e dell'avvento di forme sempre più pervasive e connesse di organizzazione e di gestione della vita umana.

Per il gesuita, quindi, la visione evolutiva del mondo, l'avanzata del progresso tecnico-scientifico, la crescente unificazione della specie umana favorita dall'espansione di "reti" cognitive e operative omogenee, la rottura dei tradizionali ordinamenti politici e familiari che ostacolano l'emancipazione personale e collettiva di uomini e donne, sono fenomeni positivi da integrare nella pratica cristiana, malgrado la sensazione di "angoscia" e di "vertigine" che essi producono in molti credenti, i quali si illudono di poter esorcizzare questo spaesamento permanendo nelle certezze ereditate dalla tradizione.

Per dare forma a questo modo di concepire l'esperienza religiosa e la vita cristiana, Teilhard si vede costretto a inventare un linguaggio teologico e una

ermeneutica del cristianesimo difforni rispetto alla cultura cattolica coeva, in cui domina il paradigma strutturato secondo i canoni del sistema della filosofia e della teologia neoscolastica. In circoli minoritari si guarda con interesse al romanticismo religioso veicolato da alcuni letterati convertiti al cattolicesimo, i quali, al pari di filosofi e teologi neoscolastici, vedono nella Chiesa cattolica una istituzione che ha la funzione di arginare la spinta innovativa proveniente dalla cultura moderna. Per il gesuita, queste forme di pensiero cattolico risultano inadeguate, perché fissano l'esperienza religiosa sui canoni del passato e fanno della teologia un sapere "codificato", stabilizzato, portatore di certezze acclerate, in cui non c'è nulla di nuovo da trovare.

Come mi fa notare Marg, i neo-convertiti – scrive nella nota di diario del 13 marzo 1918 – danno spesso l'impressione, nelle loro autobiografie, che, arrivando alla fede, considerano il loro viaggio finito: è il gradino definitivo, il porto. Essi abbandonano, lasciano cadere un mondo per adottarne un altro. Cessano di essere umani, cioè innanzitutto di cercare ... e per questo cessano di divenire interessanti. *La Teologia* è forse la scienza più viva, quella nella quale c'è più *da trovare* e la si presenta come una semplice comprensione di un sistema di verità tutte trovate, tutte codificate ... cfr 10 gennaio, fine (...). Come ammettere che il lavoro intellettuale religioso possa consistere soltanto nel *comprendere un pensiero passato!!!*³.

Teilhard avversa la fossilizzazione dell'esperienza religiosa prodotta da una visione della Chiesa come istituzione che gestisce un sistema dottrinale la cui verità è garantita dall'autorità di Dio che si rivela, e dal magistero, che è il custode della corretta trasmissione della dottrina rivelata. Da questa avversione nasce un discorso critico nei confronti della riduzione della teologia a sapere funzionale alla tutela della stabilità del deposito dottrinale della Chiesa. Questo modo di concepire la teologia, che sancisce il primato del già dato, del già codificato, e accredita la Chiesa come agenzia dottrinale che si reputa in possesso della spiegazione totale della realtà, occulta secondo Teilhard la condizione di "crisi del cristianesimo". Ignora, infatti, oppure affronta con una mentalità reattiva e puramente difensivistica, le problematiche indotte in ambito religioso dalla mutazione dell'immagine del mondo e dell'uomo prodotta dalle scienze della natura. Ciò ha a che fare, secondo il gesuita, con il fatto che il fissismo e l'essenzialismo, espressi da un pensiero che identifica il mondo e la vita umana come realtà strutturate da un immutabile ordine naturale, non consentono alla cultura cattolica di recepire e di apprezzare la struttura processuale del divenire della natura e la forza creatrice in essa presente evidenziata dalle scienze della natura.

³ P. Teilhard de Chardin, *Journal*, Tome I (cahiers 1-5): 26 août 1915 – 4 janvier 1919, Fayard, Paris 1975, pp. 295; 255.

Per produrre un discorso teologico capace di recepire le problematiche indotte dall'affermarsi della visione evolutiva del mondo legittimata da scienze a lui familiari come la zoologia, la geologia, la paleontologia, la paleoantropologia, Teilhard ritiene che la Chiesa debba "rompere" con la convinzione di essere in possesso di una verità immutabile che le garantisce il monopolio della spiegazione della realtà, e debba, di conseguenza, ripensare il "Dogma" nell'orizzonte di una mutata visione della natura e della vita umana. Questo passaggio culturale è assimilato all'attraversamento di una "soglia" nel campo del pensiero teologico, un passaggio che ha effetti decostruttivi sui modi usuali di pensare e di parlare di Dio, perché contestualizza la costruzione del discorso teologico nell'orizzonte di una comprensione del mondo e dell'uomo che "deborda" l'immagine del mondo e dell'uomo depositata nei linguaggi e nei modi usuali di pensare e di vivere l'esperienza cristiana codificati dalla Chiesa.

Attualmente – scrive il gesuita nella nota di diario del 26 dicembre 1917 – c'è veramente una crisi del Cristianesimo nel mondo, dovuta al fatto che il Mondo sembra largamente debordare *la spiegazione cristiana*, il Cristianesimo, *attraverso i suoi misteri, la sua potenza, la sua vitalità evolutiva*. Occorre mostrare che il Cristianesimo, ben compreso, è alla misura di queste oscurità e di queste promesse (...). Passiamo dunque attraverso una soglia nella storia del Dogma. Occorre *rompere un guscio*, quello della credenza beata nel possesso di una spiegazione universale del Mondo (...). La Realtà deborda ancora il Dogma esplicitato (Mondo più grande della Religione formulata)⁴.

La constatazione di questa condizione deficitaria della cultura cattolica spinge il gesuita a ripensare categorie teologiche come creazione, peccato originale, incarnazione, redenzione, *parousia*, attraverso la loro collocazione nello sfondo di una visione evolutiva del mondo e della vita umana. A partire dalla rilettura in chiave evolucionista di queste categorie del discorso teologico, egli delinea i tratti di una pratica cristiana difforme dal paradigma ascetico e demondanizzante egemone in larga parte della spiritualità cattolica. Propone infatti una teologia e una spiritualità cristiana che spinge il credente a «mescolarsi profondamente alla vita»⁵ per immettere in essa la carica trasformatrice del Vangelo. In tal modo risulta possibile «dare realtà alla Religione»⁶, dar vita, cioè, a una visione dell'esperienza religiosa non concepita come evasione dal mondo o come pratica di costruzione di «un mondo *nel Mondo*»⁷, ma come forma di vita che non intende ritagliarsi un posto a parte

⁴ *Ivi*, pp. 243;274.

⁵ *Ivi*, p. 325.

⁶ *Ivi*, p. 296.

⁷ *Ibidem*.

nello spazio del rito, dei sentimenti devoti, della ricerca di salvezza della propria anima. L'esperienza religiosa viene infatti concepita dal gesuita come componente attiva nella costruzione di una realtà rappresentata come un processo evolutivo che ingloba il divenire della natura, la genesi della vita pensante, il succedersi delle varie formazioni della "Terra pensante", fino all'avvento della «Super-Umanità»⁸, un'espressione già presente nei primissimi passi della sua elaborazione teorica che sta ad indicare una specie umana che attraverso l'espansione della potenza costruttiva della sua azione resa possibile dalla tecnoscienza, e l'allargamento degli spazi di libertà da essa consentito, si pone come il nuovo asse di sviluppo dell'evoluzione.

In tal modo, la teoria e la prassi cristiana vengono dislocate dall'orizzonte definito da una epistemologia teologica regolata dall'affermazione del primato del dato, biblico o dogmatico che sia, o dell'ordine naturale da Dio impresso nella realtà, che vengono indicati come gli elementi originari in cui si radica ogni corretta comprensione cristiana del mondo. Il gesuita sostiene infatti che gli uomini non sono dei semplici recettori che si limitano a prendere atto di una verità preesistente, prodotta dalla mente divina e impressa negli enti attraverso l'atto creatore, o comunicata agli uomini tramite la rivelazione. Nelle loro pratiche cognitive non si limitano a recepire una verità che li precede, in cui sarebbe contenuto tutto ciò che si può sapere sul mondo, ma, e questo costituisce un tratto rilevante della loro identità, sono produttori e inventori di verità. Dio stesso, quindi, nel manifestarsi nel mondo, non può prescindere da questa capacità degli uomini, e così la verità, nella sua figura totale, si dispiega come il frutto della sinergia tra l'azione umana e l'azione divina.

Gli uomini attuali – scrive il gesuita nella nota diario del 26 gennaio 1918 – ritengono essenziale (perché lo sentono) che il loro impegno sia riconosciuto come qualcosa che *produce*, cioè che *inventa* (in un senso) la verità. Qualcosa di spirituale (anche nell'ordine naturale) non *esisterà* se gli uomini non pensano, non *costruiscono* il loro universo spirituale (*Plasticità del Kosmos*). Dire che tutte le nostre scoperte erano già conosciute per esempio da N. S. UOMO, non ha, penso, alcun senso, e svilisce ingiustamente, gravemente, il lavoro del mondo (...). Il termine della salvezza è solo secondariamente la nostra beatitudine: esso è primariamente la *costituzione* di un *organismo divino-umano*⁹.

Per Teilhard, dunque, l'esperienza religiosa si radica nella coscienza di appartenere a un cosmo «realmente incompiuto»¹⁰ che muove verso un com-

⁸ *Ivi*, p. 57.

⁹ *Ivi*, p. 266.

¹⁰ *Ivi*, p. 363

pimento che è il risultato della sinergia tra divenire della natura, costruttivismo dell'azione umana, potenza unificatrice dell'amore che si manifesta nella "*forma Christi*", cioè nel modo di essere del Verbo incarnato, nella cui struttura d'essere c'è l'anticipazione di quella unità tra natura, uomo, Dio, in cui troverà compimento il divenire del cosmo. In tale prospettiva, Dio, l'uomo, il mondo, non appaiono come tre sostanze fisse, definite una volta per tutte dalla relazione originaria tra creatore e creature tramite la quale, in un unico atto, prende forma la realtà. La creazione "dura ancora", ed è il prodotto di un divenire che muove verso la realizzazione di quella forma compiuta di realtà che è destinata a realizzarsi nel Regno di Dio.

Il gesuita delinea in tal modo la figura di un cristianesimo non dualista e non demandante, in cui la pratica religiosa non è separabile dalle dimensioni materiali e terrene della vita, e dall'impegno che gli uomini riversano nel controllo delle forze della natura e nel miglioramento delle loro condizioni di vita nello spazio della "Terra pensante". Inoltre, in tale contesto, prende forma una pratica cristiana capace di interagire positivamente con i fenomeni più innovativi che, al presente, il gesuita vede nell'evoluzione umana: il laboratorio, la ricerca scientifica, il lavoro di trasformazione della natura, la lotta contro le malattie, il riformismo sociale, l'emancipazione femminile.

In un contesto storico in cui nella Chiesa domina una cultura che identifica il cattolicesimo come esperienza religiosa strutturalmente antimoderna, Teilhard, a partire dalla propria esperienza personale, in cui convivono l'uomo di scienza e il religioso, si propone di stabilire un "contatto", scrive nella lettera del 5 gennaio 1921 indirizzata a un amico scienziato non credente, tra un pensiero umano «libero ma non abbastanza religioso»¹¹ e una vita cristiana «intensamente religiosa, ma non sempre abbastanza umana»¹². Egli, infatti, fin dai primi passi del proprio cammino di pensiero, manifesta il proposito di traghettare la cultura cattolica verso la metabolizzazione delle problematiche indotte nella teoria e nella prassi cristiana dall'affermarsi della visione evolutiva della natura e della vita umana, dal potenziamento dell'azione umana prodotto dall'espansione del sapere tecnico-scientifico, dall'allargamento degli spazi della libertà e della responsabilità morale in una collettività umana che accede a livelli sempre più elevati di potenza e di unificazione su scala planetaria.

Da questa visione del cristianesimo come esperienza religiosa in divenire consegue, secondo il gesuita, che la funzione della teologia non è legata al mantenimento e alla difesa di una identità cristiana immutabile, ma alla tra-

¹¹ G. Martelet, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand. Primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Éditions Lessius, Bruxelles 2005, p. 112.

¹² *Ibidem*.

smissione di una verità che, anche se invariabile nel suo fondo, è tuttavia, si legge nella lettera all'amico scienziato «*destinata a rivestire un aspetto sempre nuovo*»¹³, nella misura in cui i credenti si familiarizzano con la conoscenza del passato dell'evoluzione della natura e della vita umana, e con i possibili sviluppi di una evoluzione nella quale la specie umana è destinata a giocare un ruolo sempre più rilevante. In questo contesto concettuale si colloca la tesi secondo la quale la specie umana non è il prodotto finito di una evoluzione giunta al capolinea, ma una formazione in movimento che può rilanciare l'evoluzione verso la costruzione di nuove figure di realtà. Ciò comporta, secondo il gesuita, la necessità di dare inizio alla costruzione di un discorso teologico che si caratterizza per la nuova configurazione da dare all'antropologia, alla dottrina della creazione, del peccato originale, della redenzione, come pure alla cristologia, all'ecclesiologia, all'escatologia.

La configurazione di questa interpretazione innovativa del cristianesimo fa di Teilhard un "isolato", che è stato oggetto di vari provvedimenti censori da parte dell'autorità ecclesiastica. L'ultimo risale al 1962, sette anni dopo la sua morte. Egli ha avuto inoltre pochi interlocutori sul piano teologico. Tra essi vanno menzionati alcuni confratelli gesuiti: il p. Auguste Valensin, il p. Henri de Lubac, il p. André Ravier, il p. René D'Ouince. Ad essi vanno aggiunti Mons. Bruno de Solages e il filosofo Edouard Le Roy, allievo e successore di Bergson. Rapporti intensi e significativi sul piano culturale Teilhard li ha intrattenuti con alcune donne. Tra di esse c'è la cugina, Marguerite Teilhard-Chambon, con la quale negli anni della permanenza al fronte ha uno scambio di lettere che getta una luce significativa sulla genesi del suo pensiero. C'è poi l'americana Ida Treat, conosciuta al laboratorio del Museo di Storia Naturale di Parigi, con la quale Teilhard intrattiene un profondo rapporto affettivo e uno stimolante confronto culturale. A lei va aggiunta Leontine Zanta, filosofa, e, come la cugina di Teilhard, intellettuale sensibile alle ragioni del femminismo. Altra interlocutrice significativa è Lucile Swan, scultrice conosciuta a Pechino nel 1929, con la quale Teilhard vive un intenso rapporto intellettuale e affettivo. Altra importante figura di riferimento è Jeanne Mortier, conosciuta dal gesuita nel 1939, alla quale affida la custodia dei suoi scritti e la diffusione clandestina di alcuni di essi in forma di ciclostilati. A lei affida anche il ruolo di esecutrice testamentaria dei suoi scritti. Ci sono, infine, Rodha de Terra e Claude Rivière. La prima, moglie separata del paleontologo Helmut de Terra, negli anni dell'esilio americano è la sua segretaria e accompagnatrice. A lei, ormai anziano e piuttosto malato, si appoggia come ad una figlia. La seconda, brillante giornalista e letterata, tra il 1939 e il 1945, anni in cui è impossibile per gli stranieri

¹³ *Ivi*, p. 111.

uscire dalla Cina, vive con Teilhard un intenso rapporto amicale e intellettuale. Su di lui scrive un libro che riporta ricordi legati a questo periodo.

In questo piccolo gruppo di donne, il gesuita trova non soltanto persone interessate al suo pensiero, ma in alcune trova interlocutrici che lo mettono a confronto con modi di pensare e di considerare la vita religiosa che lo spingono ad articolare in maniera non convenzionale la sua riflessione sulle problematiche legate al presente e al futuro del cristianesimo. In *Le Coeur de la Matière*, il lungo saggio composto nell'estate del 1950, che è una sorta di autobiografia intellettuale, Teilhard sottolinea infatti con forza il fatto che, dopo l'emancipazione da alcuni stilemi dell'educazione familiare, e da modi di sentire tipici della mentalità cattolica convenzionale, il confronto con figure femminili ha giocato un ruolo fondamentale nella costruzione del suo pensiero.

Scrivo infatti:

alla storia della mia visione interiore, come la raccontano queste pagine, mancherebbe un elemento (una atmosfera...) essenziale se, concludendo, non ricordassi che dal momento critico in cui, rifiutando molti dei vecchi modelli familiari e religiosi, ho iniziato a svegliarmi e a formularmi veramente da me, niente si è sviluppato in me se non sotto uno sguardo e sotto una influenza di donna¹⁴.

Teilhard, contrariamente alle indicazioni provenienti da una spiritualità molto diffusa tra clero e religiosi, non sfugge il contatto con la donna, perché convinto dell'esaurimento del paradigma ascetico, che in lei vede solo una minaccia per la virtù del religioso. Egli sostiene, in tal senso, che nella spiritualità cattolica occorre aprire la "questione femminile", si deve cioè elaborare una riflessione sulla sottovalutazione del ruolo della donna nella Chiesa, e sulla sua esclusione dal sacerdozio, fenomeni che vengono identificati come una delle "tre pietre friabili", le altre due sono l'assenza di democrazia nella Chiesa, e la presenza di una gerarchia che esercita un magistero dottrinalistico e autoreferenziale, privo di profezia, sulle quali poggia la cultura e l'ordinamento di una Chiesa che va profondamente riformata.

Il gesuita, dunque, nella condizione di quasi totale isolamento in cui elabora il proprio pensiero teologico-filosofico, si crea una cerchia di interlocutrici i cui pensieri nessun teologo cattolico accreditato avrebbe preso in seria considerazione. Tra i teologi, infatti, nel corso della sua vita, salvo rare eccezioni, è stato perlopiù ignorato, oppure guardato con sospetto, per il fatto di non essere un teologo di professione, e perché oggetto di censure inflitte da una gerarchia che nel suo pensiero riconosce la presenza di "ambiguità" e di

¹⁴ P. Teilhard de Chardin, *Le Coeur de la Matière*, in Id., *Le Coeur de la Matière*, Editions du Seuil, Paris 1976, pp. 71-72.

“errori”, che, si legge nel *Monitum* del Sant’Uffizio del 1962, “offendono” la dottrina cattolica.

Il pensiero di Teilhard, collocato nel contesto della cultura cattolica egemone nel periodo in cui esso va prendendo forma, non poteva non risultare irricevibile. Egli evidenzia infatti l’esistenza di una condizione di crisi del cattolicesimo, e reputa impossibile trovare nella cultura cattolica coeva, egemonizzata dalla filosofia e dalla teologia neoscolastica, le categorie adeguate per dar vita ad un pensiero capace di traghettare la Chiesa fuori dalla crisi. Per trovare una terapia adatta alle “malattie” della cultura cattolica, si vede costretto a fuoriuscire dal paradigma, all’epoca ritenuto normativo, della “teologia classica” di ispirazione neoscolastica, e a schizzare i tratti di un nuovo paradigma di interpretazione del cristianesimo.

Egli connette infatti la teoria e la prassi della Chiesa ai modelli cognitivi e comportamentali tramite i quali gli uomini, a partire dall’inizio della modernità, definiscono l’immagine del mondo, l’esperienza di sé, i modi di organizzare la società e di abitare il mondo. Attraverso il riferimento a questo sfondo di comprensione dell’esperienza religiosa e della vita della Chiesa, Teilhard delinea una ermeneutica del cristianesimo caratterizzata dal fatto di riflettere tematicamente sull’urto teorico e pratico che la visione evolutiva della natura e della vita umana, unitamente alle trasformazioni in atto nell’umanità contemporanea, e a quelle preventivabili in un futuro non troppo lontano, esercitano sul pensiero teologico e sulla prassi della Chiesa. Egli ragiona come un credente che non reputa possibile disconnettere la predicazione del Vangelo dalla mentalità prodotta da una cultura che vede la vita umana come realtà non stabilizzata che muove verso l’attuazione di forme inedite di esistenza che rendono obsoleti i modi usuali di comprendere il mondo, la vita umana, Dio.

Per il gesuita, dunque, l’esperienza religiosa non è una pratica isolata dai modi in cui gli uomini, nel succedersi delle varie fasi della loro evoluzione, comprendono se stessi e il mondo. Egli ritiene, in tal senso, che l’avvento delle scienze della natura, il potenziamento dell’azione umana reso possibile dalle pratiche della tecnoscienza, il profilarsi di una comunità umana connessa su scala planetaria, e il suo graduale costituirsi come soggetto collettivo destinato a giocare un ruolo sempre più rilevante nel futuro dell’evoluzione, costringono a ridefinire la struttura dell’esperienza religiosa, e a ripensare lo sfondo concettuale che regola la comprensione di categorie importanti del discorso cristiano come creazione, peccato, redenzione, salvezza.

2.1 PARADIGMI A CONFRONTO: TEILHARD, BULTMANN, BONHOEFFER, GAUDIUM ET SPES

La considerazione del cristianesimo come esperienza religiosa in divenire, portatrice di una verità che va pensata e formulata nell'orizzonte delle formazioni che si succedono nel corso dell'evoluzione umana, al di là delle differenze riscontrabili nelle categorie e nel linguaggio impiegati dal gesuita, mostra delle assonanze con alcune problematiche presenti nella riflessione teologica di Rudolf Bultmann e di Dietrich Bonhoeffer, come pure nelle posizioni espresse dal Concilio Vaticano II nella costituzione *Gaudium et spes*.

In Bultmann, il tema della demitizzazione, e la questione ad essa connessa dell'interpretazione esistenziale del linguaggio biblico, appaiono come il dispositivo concettuale più appropriato per far fronte alle problematiche indotte nel cristianesimo dall'affermarsi di una nuova immagine del mondo, e dalla mutazione dell'immagine dell'uomo prodottasi con l'avvento e la progressiva espansione del sapere tecnico-scientifico.

Non ci si può servire della luce elettrica – scrive il teologo tedesco – e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli propostici dal Nuovo Testamento¹⁵.

Bonhoeffer, da parte sua, connette la pratica della «interpretazione non religiosa dei concetti biblici»¹⁶ al divenire “adulto” dell'uomo, cioè all'avvento del soggetto moderno, il quale, in forza dell'apporto offerto dalle scienze della natura, dall'espansione della tecnica, dalle tutele garantite dall'organizzazione sociale, ha imparato a vivere «*etsi deus non daretur*»¹⁷, cioè a pensare la propria vita al di fuori della securizzazione dell'esistenza offerta dalla religione. Per questo, Bonhoeffer reputa teologicamente inadeguate tipologie di pensiero tendenti a perpetuare forme di vita cristiana ispirate a modi di pensare che finiscono per fare di Dio un “tappabuchi”, in quanto identificato come «l'Essere più alto, più potente, più buono»¹⁸ che funge da istanza cognitiva cui ricorrere per colmare i vuoti di conoscenza, o da istanza terapeutica del vuoto esistenziale o dei sensi di colpa. A partire da questa convinzione, il teologo tedesco prospetta un approccio al cristianesimo ispirato alla “interpretazione non religiosa dei concetti biblici”. Con tale

¹⁵ R. Bultmann, *Nuovo testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, tr. it. di L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1970, p. 110.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, tr. it. di S. Bologna, Bompiani, Milano 1969, p. 263.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 278.

formula intende pensare “teologicamente”, cioè a partire dalla manifestazione di Dio che si dà nell’esistenza e nella morte in croce di Cristo, il rapporto del cristiano con il “mondo diventato adulto”. In tal modo vengono delineati i tratti di una pratica cristiana che non si annida nei vuoti della conoscenza umana e non funge da presidio terapeutico delle angosce e delle debolezze umane, o dei sensi di colpa, ma si presenta come «partecipazione all’essere di Cristo» attraverso la pratica di un’esistenza vissuta come «esistere per gli altri»¹⁹. Per Bonhoeffer, infatti, Dio può continuare ad avere uno spazio nel mondo non in forza della sua onnipotenza ma della sua “impotenza”. Egli ritiene, in tal senso, che il soggetto “adulto” affermatosi in età moderna, senza ledere la propria autonomia, possa trovare nella “impotenza” di Dio manifestatasi nell’evento della croce di Cristo il darsi di una forma di esistenza che lo apre ad un impegno che ha il proprio nucleo generatore nella categoria, cristologicamente fondata, di “essere per gli altri”. Bonhoeffer, infatti, per risolvere il problema teorico e pratico posto al cristianesimo dal “mondo divenuto adulto”, lasciandosi alle spalle il conservatorismo da lui attribuito alla teologia barthiana, centrata sul primato conferito al dato rivelato, come pure la riduzione della fede a pratica morale operata dal protestantesimo liberale, e, infine, la nostalgia religiosa di un Dio concepito come istanza di securizzazione o di controllo della vita umana, propone la figura del «cristianesimo non religioso»²⁰. In esso trova il riferimento teorico e pratico più appropriato per trasmettere il significato dell’esistenza cristiana nello spazio culturale prodottosi con l’avvento di un’umanità strutturata dal sapere tecnico-scientifico e dai dispositivi dell’organizzazione sociale, che ha imparato a vivere “*etsi deus non daretur*”.

Nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, dedicata alla riflessione sulla presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo, in quello che è forse uno dei passi in cui si avverte più distintamente la presenza di una traccia della visione teilhardiana della realtà si legge:

Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Dio, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l’umana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio²¹.

Il Concilio, pur distinguendo “accuratamente” tra progresso storico e Regno di Dio, sostiene tuttavia che la costruzione di un ordinato sviluppo della convivenza umana non è estranea alla crescita del Regno di Dio. La fede cri-

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 216.

²¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 7 dicembre 1965, n. 39.

stiana non rinchiede infatti i credenti in un mondo a parte. Non li distoglie dall'impegno nelle realtà terrene e dalla fatica di costruire una convivenza umana capace di realizzare una gestione eticamente responsabile delle innovazioni prodotte dal sapere tecnico-scientifico, e di dar vita a forme di ordinamento politico in grado di garantire l'equa ripartizione delle risorse e il rispetto della persona.

Teilhard, come fanno anche Bultmann, Bonhoeffer, la Costituzione *Gaudium et spes*, affronta le problematiche legate all'impatto esercitato sul cristianesimo dalle trasformazioni che, a partire dall'età moderna, si sono prodotte nel campo della cosmologia, dell'antropologia, dei sistemi dell'organizzazione sociale. Occorre dire, però, che pur mostrando delle assonanze con il discorso dei due teologi tedeschi e della *Gaudium et spes*, presenta tuttavia un proprio inconfondibile profilo teorico.

3. LA SINGOLARITÀ DI TEILHARD: IL CONNUBIO TRA POTENZA CREATRICE DELLA TECNICA E ESISTENZA CRISTIANA

Teilhard sostiene che la scienza è, per un verso, un sapere che radica la vita umana nel passato dell'evoluzione, ricostruendo genesi e sviluppo delle varie scansioni del suo divenire. Per altro verso, essa si presenta come un dispositivo cognitivo che pone gli uomini nelle condizioni di trasformare la natura, che è l'elemento in cui si radicano le loro vite di esseri pensanti, e di rilanciare, attraverso la conoscenza e il controllo della natura garantiti dal sapere tecnico-scientifico, quel medesimo processo che le ha generate. Le innovazioni che si producono nell'ambito delle scienze, delle tecniche, dei sistemi dell'organizzazione sociale, divengono così il campo in cui si dislocano le dinamiche di un processo evolutivo nel quale una specie umana sempre più potenziata e unificata è destinata a giocare un ruolo rilevante.

L'entrata in questa neoformazione della vita umana, designata da Teilhard con categorie come "Super-Umanità", "Ultra-umano", "Soggetto totale trans-umano", determina la fuoriuscita dalla visione dell'uomo come realtà stabilizzata, l'allargamento degli spazi della libertà e della responsabilità, con conseguente ripensamento dell'antropologia e dell'etica. Questo passaggio evolutivo della specie umana ha conseguenze anche nell'ambito dell'esperienza religiosa. Produce infatti la dismissione di mentalità ispirate alla *fuga mundi*, al negativismo esistenziale tipico dell'esistenzialismo e della teologia dialettica, alla fissazione dell'immagine dell'uomo nella figura del sottoposto la cui esistenza prende forma attraverso la sottomissione all'ordinamento posto in essere da un Dio che viene identificato come il "Grande Proprietario del mondo". Teilhard ritiene esaurita questa figura "fa-raonica" dell'immaginario religioso, che egli identifica come il prodotto del-

la cultura espressa dal Neolitico. Egli si propone, inoltre, di decontaminare il linguaggio e l'immaginario cristiano dalle scorie di un pensiero metafisico che identifica Dio come fondamento originario del mondo e della vita umana, e l'uomo come semplice rilevatore dell'ordine immutabile da Dio impresso nel mondo, o come semplice recettore di insegnamenti impartiti da un Dio che viene identificato come l'"*Auctoritas*" da cui traggono origine e giustificazione le verità religiose.

Secondo Teilhard, Dio non va pensato come "Padrone del mondo", o originario fondamento di un ordine immutabile, e l'uomo, a sua volta, non va identificato come il sottoposto che deve limitarsi a riconoscere, ascoltare, obbedire. Egli disloca infatti la pratica cristiana dallo spazio definito dalla diade autorità/obbedienza, o da quella di peccato/redenzione, per trasferirla nello spazio delle disposizioni mentali e affettive che sostengono gli uomini nell'azione di costruzione del mondo e nell'opera di progettazione e di sviluppo della propria vita personale e collettiva.

In seguito a tale riconfigurazione dell'immagine di Dio e dell'uomo, la religione perde la connotazione di pratica impositiva, e si accredita come forma di vita che offre un orizzonte di senso e modelli di comportamento capaci di sostenere e di indirizzare l'azione di una umanità entrata nel regime della "*Self-evolution*", cioè nella fase in cui, attraverso l'espansione della potenza creatrice della tecnica, va gradualmente assumendo un ruolo sempre più rilevante nella costruzione del futuro dell'evoluzione. Prende forma, così, una figura di esperienza cristiana che funge da elemento di sostegno e di canalizzazione delle energie mentali e affettive richieste ad una umanità che accede alla condizione di soggetto sul quale grava la responsabilità del proprio futuro e di quello del terra. Secondo Teilhard, infatti, con l'avvento dell'"Uomo auto-evolutore", cioè di una neoformazione della specie umana che attraverso l'apporto della fisica, della biologia, delle neuroscienze, della nascente informatica, dispone di conoscenze e di energie che le consentono di dar forma al mondo e alla propria stessa vita, il problema del senso o non senso del vivere e dell'agire non si pone come problema riguardante unicamente il singolo individuo. Si muta in problema concernente una collettività umana che dispone di crescenti poteri sulla natura e sulla propria stessa vita. In questo contesto, la questione del senso dell'agire si lega al reperimento di energie psichiche e di disposizioni affettive e mentali che consentano la prosecuzione di un processo evolutivo nel quale una specie umana profondamente mutata dallo sviluppo delle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza assume il ruolo di formazione trainante di un'evoluzione che va dislocando il proprio asse dal campo degli organismi biologici a quello delle produzioni culturali.

Per Teilhard, dunque, la tecnica non è un dispositivo esterno all'uomo, uno strumento a sua disposizione che non tocca, o tocca solo marginalmente,

la costituzione del suo statuto d'essere. L'avvento di una condizione in cui l'evoluzione si trasforma in processo sempre più determinato dalla creatività fa della specie umana una formazione che è, al tempo stesso, il prodotto dell'evoluzione, e il soggetto che, in forza del potenziamento e della progressiva espansione delle pratiche della tecnoscienza, ne diviene l'elemento trainante.

Nel divenire della vita umana prende forma, così, il passaggio verso un regime evolutivo che è il prodotto di "una auto-organizzazione pianificata". In tal modo si entra in una condizione "più adulta" rispetto alla condizione di "uomo adulto" prodottasi nel corso della modernità, per il fatto che il sapere tecnico-scientifico arriva a controllare non soltanto il mondo biofisico, ma anche la conformazione biofisica e mentale della specie umana. L'allargamento delle possibilità di intervento del sapere tecnico-scientifico sulla vita umana muta infatti l'evoluzione in un processo destinato a gravare sempre più sulle spalle di una specie umana in via di profondo cambiamento.

Con l'ingresso nel regime dell'evoluzione inventiva, la tecnoscienza non si limita quindi a produrre un sistema di oggetti che muta l'ambiente in cui si svolge l'esistenza umana, lasciando però permanere la visione dell'uomo come individuo cosciente della propria radicale finitudine che è alla ricerca di un'esistenza autentica e di una soluzione al problema posto dal limite della morte, problematiche che, secondo Bultmann, possono trovare una soluzione adeguata nella fede cristiana. Occorre rilevare, inoltre, che nell'ambito di una visione della vita umana come realtà non stabilizzata, che accede alla "singolarità" di una condizione in cui funge contemporaneamente da soggetto e oggetto di un'evoluzione che appare sempre più come il prodotto delle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza, viene in luce anche il limite dell'analisi della condizione dell'umanità contemporanea delineata da Bonhoeffer²². Con l'avvento dell'"Uomo auto-evolutore" non si è infatti soltanto in presenza di un soggetto che ha conquistato la propria autonomia intellettuale e morale emancipandosi da una religione concepita come istanza di securizzazione e di controllo, e da un potere politico assolutistico. Va infatti prendendo forma la figura di una collettività umana sempre più potenziata, unificata su scala planetaria, che muove verso la realizzazione di condizioni di vita inedite, che sono il prodotto dell'espansione delle pratiche della tecnoscienza, e della loro capacità di dar forma, correggendo anche i danni prodotti dagli eccessi dell'industrialismo, all'ambiente naturale e alla propria vita biologica.

²² Per una analisi della categoria di "singolarità" svolta nella prospettiva della storia delle idee, cfr. R. Campa, *Il culto della singolarità. Come è nata la religione della tecnoscienza*, in «Orbis Idearum», Vol. 6, Issue 2 (2018), pp. 95-110.

Teilhard si trova in tal modo ad essere, insieme a Bergson, tra i pensatori religiosi del ventesimo secolo, e a Julian Huxley, tra i pensatori non credenti di questo medesimo secolo, l'esponente di un pensiero che, a differenza di quanto avviene tra la maggior parte dei filosofi del ventesimo secolo, manifesta un positivo apprezzamento della tecnica. Egli considera infatti la specie umana come una realtà non stabilizzata, che ha prodotto una nuova stratificazione della faccia della terra: la "Noosfera". Con questo termine, che appare nel lessico teilhardiano nel 1926, e sostituisce la formula "Terra pensante", presente fin dagli inizi della sua produzione teorica, Teilhard indica una formazione geologica nella quale una specie umana sempre più unificata, attraverso il potenziamento prodotto dalle pratiche di una ricerca scientifica pianificata e gestita su scala planetaria, pone in essere una nuova figura dell'evoluzione umana, che viene da lui definita come "evoluzione elettiva".

3.1 DALLA CHIESA DEL CONTROLLO DOTTRINALE ALLA CHIESA-LABORATORIO DEL CRISTIANESIMO FUTURO

Per fare del cristianesimo una religione recepitibile e praticabile in questo contesto, il gesuita ritiene necessario decontaminare la teoria e la prassi della Chiesa dalla dipendenza da un discorso cosmologico e antropologico ancorato al fissismo e all'essenzialismo tipici dei paradigmi prodotti dal platonismo, dall'aristotelismo, dalla neoscolastica, come pure dalle filosofie spiritualiste di ispirazione agostiniana. Reputa urgente, inoltre, liberare il pensiero cristiano da una mentalità teologica della quale, a suo avviso, Guardini e Barth sono gli esponenti più accreditati. Il primo fa del pensiero cristiano una sorta di dispositivo di allarme che deve mettere in guardia dalle distorsioni dell'esistenza personale e collettiva prodotte dall'espansione della tecnica. Il secondo, in nome del primato della rivelazione, si sente legittimato a "bastonare" la vita umana, identificata come realtà distorta da una condizione di peccato che pone un sigillo negativo anche sulle più avanzate realizzazioni del sapere tecnico-scientifico.

Questa figura di cristianesimo viene indicata da Teilhard con un gergo fatto di espressioni come "Neo-cristianesimo", "Iper-cristianesimo", "Cristianesimo re-incarnato", "Cristianesimo rinato", "ultra-cristianesimo", "Cristianesimo trans-cristiano", ed è costruita con un vocabolario teologico atipico, nel quale ricorrono formule come "Cristo cosmico", "Cristo evolutore", "Super-Cristo", "Pleromizzazione", "Dio evolutore", "3^a natura di Cristo", "Panteismo cristiano", "ultra-Cristico", "Ultra-ortodossia", "nuovo Dio".

Attraverso questo lessico non convenzionale trova espressione un modo di sentire e di pensare che viene riassunto dal gesuita nella formula, coniata nel 1945, “*praesentire cum Ecclesia*”. Essa è la condensazione di un pensiero religioso che si differenzia da larga parte della cultura cattolica coeva, in cui vige l’egemonia del pensiero neoscolastico, la cui normatività viene rafforzata attraverso la disciplina del “*sentire cum Ecclesia*”.

In questo clima culturale, Teilhard, in una condizione di forte isolamento, apre un nuovo sentiero di pensiero, che, nei suoi auspici, dovrebbe condurre la Chiesa ad interagire positivamente con alcuni fenomeni prodottisi a partire dalla modernità. Egli guarda con particolare attenzione all’allargamento degli spazi di libertà personale e collettiva, al progressivo costituirsi, attraverso la diffusione di “reti” cognitive e operative omogenee, di una specie umana unificata su scala planetaria, al ruolo sempre più rilevante che l’umanità, grazie all’accrescimento di potenza reso possibile dalle pratiche del sapere tecnico-scientifico, è destinata a giocare nel futuro dell’evoluzione. Emancipazione umana, avvento dell’uomo planetario, espansione della potenza creatrice della tecnoscienza, costituiscono dunque secondo Teilhard i tre fenomeni con i quali deve confrontarsi una Chiesa che deve “mutare pelle”, e arrivare così ad autocomprendersi come una sorta di laboratorio in cui, a partire dalla presa d’atto della condizione di crisi del cristianesimo storico, viene attivata una riflessione finalizzata alla configurazione di una pratica cristiana fruibile da parte di una umanità che è sulla soglia di un passaggio epocale.

Quanto detto sul pensiero del gesuita evidenzia il fatto che egli, già negli scritti redatti negli anni della permanenza al fronte, appare come un pensatore fermamente convinto del fatto che il mondo contemporaneo non è classificabile, volendo usare delle espressioni tratte dalla costituzione apostolica *Veritatis gaudium* di Papa Francesco, come una «epoca di cambiamenti», ma, piuttosto, come lo spazio in cui sta prendendo forma «un vero e proprio cambiamento d’epoca»²³. Questa consapevolezza lo induce a delineare già fin dai primi passi del proprio cammino di pensiero i tratti di una figura di cristianesimo che si propone di interagire in termini positivi con i mutamenti legati alla democratizzazione della società, all’allargamento degli spazi della libertà, alle rivendicazioni provenienti dai movimenti di emancipazione della donna. Teilhard, inoltre, che fin dai primi scritti redatti al fronte riflette sulle problematiche che l’espansione del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e alla prassi della Chiesa, negli ultimi dieci anni della propria vita concentra l’attenzione sui riflessi che in ambito teologico e antropologico hanno le acquisizioni maturate dalla fisica nel campo delle particelle nucleari, le

²³ Papa Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche, Città del Vaticano 2018, n. 3.

ricerche condotte dalla biologia nel campo della genetica, le neuroscienze, le ricerche pionieristiche portate avanti nel campo di una nuova disciplina come l'informatica. La sinergia tra le scoperte prodottesi nell'ambito della fisica, della genetica, dell'informatica, insieme al formarsi di una specie umana sempre più interconnessa su una terra progressivamente percepita come spazio sempre più ristretto e compresso, mette gli uomini nella condizione di mutare l'evoluzione in un processo che appare sempre più come il prodotto di uno sforzo collettivo pianificato.

Secondo Teilhard, l'accesso dell'umanità nella condizione di soggetto attivo dell'evoluzione non dovrebbe suscitare nei credenti il timore di vedere "esplodere" le immagini di Dio e le forme di esperienza religiosa ereditate dalla tradizione. A suo avviso, infatti, il messaggio cristiano, se adeguatamente ripensato e riformulato, è in possesso delle risorse simboliche, cognitive, affettive, comportamentali, che potrebbero consentire alla Chiesa di offrire ad una umanità che è sulla soglia di un "cambiamento d'epoca" forme e stili di pratica religiosa da essa recepibili e vivibili. Secondo il gesuita, infatti, il progressivo avanzamento di una civilizzazione planetaria che fa del costruttivismo delle pratiche della tecnoscienza uno degli assi privilegiati di sviluppo non possiede un tratto prometeico e anticristiano. Egli sostiene, in tal senso, che all'avvento di una specie umana sempre più unificata e potenziata dalle "reti" cognitive e operative poste in essere dalla tecnoscienza, debba corrispondere l'avvento di forme di esperienza religiosa capaci di fungere da elemento di supporto della potenza creativa dell'azione umana, e da fattore di canalizzazione della forza unitiva dell'amore.

Teilhard si accredita in tal modo come uno dei rari pensatori cattolici che si pone al di fuori dello schema tipico della mentalità filosofico-teologica secondo la quale l'atto creatore di Dio costituisce «l'istituzione originaria»²⁴ che conferisce al mondo e alla vita umana l'ordine ad essi necessario per poter sussistere. Egli, infatti, non considera negativamente la svolta culturale prodottasi con l'avvento della modernità, il cui significato viene riassunto da Sloterdijk attraverso la formula «*translatio creativitatis*»²⁵. Con tale espressione si fa riferimento al fatto che Dio non viene più considerato come il detentore esclusivo del potere creatore, poiché anche la natura e gli uomini hanno qualità creatrici. Secondo Teilhard, però, a differenza di quanto sostiene Sloterdijk, l'attribuzione di un potere creatore alla natura e agli uomini non ha come esito l'ateismo o il cosmoteismo. Essa ha piuttosto l'effetto di costringere il pensiero cristiano a dislocare la rappresentazione del rapporto tra Dio, uomo, mondo, in un orizzonte diverso da quello definito dal "Dio

²⁴ P. Sloterdijk, *Dopo Dio*, tr. it. di S. Rodeschini, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p.

23

²⁵ *Ivi*, p. 21.

Padrone del Mondo”, tipico dell’immaginario religioso del Neolitico, o da quello del “Dio artefice” concepito come il fondamento originario di un ordine immutabile del mondo e della vita umana di cui sono portatrici la “metafisica classica” e la mentalità religiosa ad essa connessa.

Per Teilhard, come anche per filosofi come Schelling, Hegel, Bergson, Bloch, Heidegger, che «hanno fatto saltare in aria i gusci morti dell’ontologia, collocando il tempo e il *novum* nel posto più interno dell’essere»²⁶, la materia non è mera potenza passiva, ma “*materia matrix*”, e l’uomo, a sua volta, non è un ospite del mondo, e neppure il rilevatore e il servitore dell’ordine immutabile impresso nel mondo da Dio, ma un soggetto capace di porre in essere pratiche cognitive e operative che trasformano il mondo e la propria stessa vita.

In tale contesto, la pratica cristiana non può continuare a strutturarsi come forma di vita che estranea gli uomini dal mondo, o che, in nome del primato attribuito all’ordine in esso impresso da Dio, demonizza il lavoro di trasformazione del mondo e della propria vita da essi realizzato. L’esperienza religiosa si muta in tal modo in pratica di attivazione e di sostegno dell’azione creatrice di un’umanità che, attraverso l’espansione della potenza cognitiva e operativa della tecnoscienza, arriva ad accreditarsi come formazione capace di dar corso al “rilancio” dell’evoluzione.

Per Bergson l’universo «è una macchina per produrre dei»²⁷, per Teilhard è una “macchina” per produrre il *pléroma*, per muovere cioè verso quella figura ultima dell’evoluzione in cui si realizza il massimo di unità fra Dio, vita pensante, natura. In tale orizzonte prende forma una relazione tra Dio, mondo, uomo, in cui si passa dall’asservimento ontologico dell’*ens ab alio* da parte dell’*ens a se* alla sinergia tra fonti differenti di creatività che trovano il proprio compimento nella estensione alla totalità dell’universo della compenetrazione tra mondo, uomo, Dio, realizzatasi nell’esistenza di Gesù Cristo.

In questa storia generale della Materia, chi non riconoscerebbe – scrive il gesuita – il grande gesto simbolico del Battesimo? Nelle acque del Giordano, immagine delle potenze della Terra, il Cristo si immerge. Egli le santifica. E, come dice San Gregorio Nisseno, ne esce gocciolante, sollevando il Mondo con Sé [...]. Nulla di meno di questa *Parusia* ci vuole per equilibrare e dominare, nei nostri cuori, la gloria del Mondo che si eleva. Affinché con Te possiamo vincere il Mondo, manifestaTi a noi ammantato della Gloria del Mondo [...]. Ci siamo compenetrati a lungo in queste prospettive: il progresso dell’Universo, e specialmente dell’Universo umano, non fa concorrenza a Dio, né rappresenta un vano sperpero delle energie che gli dobbiamo. Più

²⁶ *Ivi*, p. 13.

²⁷ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006, p. 243

l'uomo sarà grande, più l'Umanità sarà unita, cosciente e padrona della propria forza, più, di conseguenza, la creazione sarà bella, l'adorazione perfetta, tanto più il Cristo troverà, per le Sue espansioni mistiche, un Corpo degno di risurrezione²⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Boudignon P., *Pierre Teilhard de Chardin. Sa vie, son œuvre, sa réflexion*, Éditions du Cerf, Paris 2008.
- Campa R., *Il fascino inquietante dell'Ultraumano. Teilhard de Chardin e la recezione del suo pensiero nella Chiesa cattolica*, «Orbis idearum. European Journal of the History of Ideas», vol. v, 2017, pp. 73–106.
- Campa R., *Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista*, in «Pedagogia e Vita» 75 (2017/2), pp. 27-40.
- Cresti V. – Galleni L. – Scalfari F., (a cura di), *Teilhard de Chardin oggi in Italia. Il punto sulla ricerca*, Aracne, Roma 2016.
- Delio I. (ed.), *From Teilhard to Omega. Co-creating an unfinished universe*, Maryknoll, New York, Orbis Books 2015.
- Delio I., *Teilhard de Chardin's Ultrahumanist Worldview*, in J.C. Haughey – I. Delio (eds.), *Humanity on the Threshold: Religious Perspectives on Transhumanism*, Council for Research in Values & Philosophy, Washington 2014, pp. 77–96.
- Delio I., *Transhumanism or Ultrahumanism? Teilhard de Chardin on Technology, Religion and Evolution*, «Theology and Science», vol. II, 2012, pp. 153–166.
- Donnadieu G., *Teilhard de Chardin. Science-Géopolitique-Religion. L'avenir réenchanté*, Les acteurs du savoir, Paris 2018.
- Dotolo C. (a cura di), *Muovere verso. Sull'universo di P. Teilhard de Chardin*, Urbaniana University Press, Roma 2015.
- Duffy K. (ed.), *Rediscovering Teilhard's fire*, Saint Joseph University Press, Philadelphia 2010.
- Galleni L., (a cura di), *Teilhard de Chardin oggi e domani*, «Studium» (sezione monografica), vol. III (2014), pp. 332-406.
- Galleni L., *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri... Le tre teorie dell'evoluzione*, Felici Editore, Ghezzeno (PI) 2010.
- Giustozzi G. – Bossi E.P. (a cura di), *Pierre Teilhard de Chardin. Da "Gesuita proibito" a risorsa per il pensiero cristiano*, Aracne, Roma 2019.
- Giustozzi G., *Leggere Teilhard de Chardin senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni. Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani*, in «Quaerentibus», Vol. 5, 2015, pp. 27-74.
- Giustozzi G., *Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani. Leggere Teilhard senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni*, in «Quae-

²⁸ P. Teilhard de Chardin, *L'ambiente divino*, tr. it. F. Mantovani e A. Daverio, Queriniana, Brescia 1994, pp. 81; 98; 124.

- rentibus», Vol. 6, 2016, pp. 43-68.
- Giustozzi G., *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neocristianesimo*, Studium, Roma 2016.
- Giustozzi G., *Teilhard contro Tresmontant. Testi e contesto dello scontro tra il gesuita e un suo interprete*, in M. Florio (a cura di), *Scrutando il Mistero della storia*, Cittadella Editrice, Assisi 2018, pp. 230-254.
- Mantovani F., *Dizionario delle opere di Teilhard de Chardin*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2006.
- Salmon J. – Farina J. (eds.), *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York 2011.
- Schmitz-Moormann K. (hrsg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986.
- Schmitz-Moormann K., *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1997.
- Schmitz-Moormann K., *Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1996.
- Steinhart E., *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, in «Journal of Evolution and Technology», I, 2008, pp. 1-22.
- Teilhard de Chardin P., *Œuvres complètes*, 13 vols., Éditions du Seuil, Paris 1955-1976.

LE ORIGINI MAGICHE DELLA SCIENZA. UNO SGUARDO ALLA TRADIZIONE SOCIOLOGICA

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl

Received 31 August 2019, Revised 30 November 2019,
Accepted 29 December 2019, Available online 7 January 2020

ENGLISH TITLE: THE MAGICAL ORIGINS OF SCIENCE. A LOOK AT THE
SOCIOLOGICAL TRADITION

ABSTRACT

Within the history of ideas, there are several theories regarding the origins of science and, more in particular, the causes of the scientific revolution at the dawn of the modern age. Enlightenment-oriented scholars argue that humans are naturally predisposed to scientific knowledge, but this predisposition finds an obstacle in religious and superstitious thought. Therefore, it is the overcoming of the Christian religion which opens the doors to the scientific revolution of the 17th century. On the other hand, some Catholic thinkers believe that the scientific revolution occurred in Christian Europe precisely because the methodological and epistemological foundations of science owe something to Judeo-Christian theological categories of thought. A third research line rejects both narratives and argues that science neither stems from anti-Christianity nor from Christianity, but rather from magic. This theory has been crafted by scholars belonging to different disciplinary areas, such as philosophy, historiography, and sociology. This article reconstructs the development of the idea of the magical origins of science within the sociological and anthropological tradition, by examining the works of James Frazer, Marcel Mauss, Emile Durkheim, and Otto Neurath. In the conclusions, the author shows how the integration of the different perspectives in a more inclusive meta-theoretical framework can shed more light on the origins of a complex phenomenon such as scientific thought.

KEYWORDS: Enlightenment, Christianity, science, magic, anthropology, sociology

PREMESSA

Questa ricerca riprende e approfondisce un discorso già avviato in un lavoro precedente, anch'esso apparso su «*Orbis Idearum*». Nel saggio *Le origini*

*magiche della scienza: uno sguardo alla tradizione filosofica*¹, viene dato risalto al fatto che le varie teorie sulle origini della scienza possono essere raggruppate in almeno tre gruppi².

Vi sono studiosi, in particolare gli illuministi e i loro epigoni, che vedono la scienza emergere in Età moderna, sulle spoglie del Medioevo, come una reazione al pensiero religioso e, in particolare, cristiano. Per loro il cristianesimo è, alla pari del pensiero magico e delle altre religioni, un insieme di superstizioni che costituisce il principale ostacolo al progresso delle scienze. L'attitudine a conoscere scientificamente il mondo, attraverso la ragione e i sensi, è vista come un dono di natura che tutti gli uomini possiedono. E tuttavia, per millenni, gli esseri umani non sono riusciti a guardare scevri da pregiudizi il mondo che li circonda, perché impediti dal giogo pernicioso delle idee magiche e teologiche. Il dito viene puntato soprattutto contro le autorità politiche e religiose, che tali strumenti da sempre utilizzano per asservire i popoli. In un certo senso, quella che propongono gli illuministi è una teoria autogena della scienza. La scienza deriva da una naturale predisposizione a conoscere che deve soltanto essere liberata dalle catene imposte dal Trono e dall'Altare. Troviamo queste idee in pensatori come Jean Sylvain Bailly³, Nicolas de Condorcet⁴ e Paul Henri d'Holbach⁵.

Vi sono poi studiosi che, al contrario, insistono sul fatto che la scienza è scaturita proprio dal pensiero teologico, cristiano, cattolico. A sostegno di questa tesi portano il fatto che per secoli il sapere è stato coltivato in Europa da chierici e frati. Essi hanno salvato dall'oblio le opere dei sapienti dell'Antichità, copiandole pazientemente e conservandole nei monasteri. Ma il contributo degli amanuensi è stato soltanto il preludio a ciò che è accaduto in seguito, nel Basso Medioevo, quando i religiosi hanno riletto, commentato, discusso e approfondito le opere di Aristotele e di altri naturalisti. Inizialmente si sono limitati a integrarle nel sistema teologico cristiano, ma poi hanno iniziato a superare le concezioni degli Antichi, sviluppando nuove teorie fisiche e astronomiche. Le stesse idee teologiche contenute nella Bibbia e nel Vangelo – come l'idea del “Dio artefice” o la concezione lineare del tempo – sono state viste, da alcuni studiosi, come presupposti essenziali per lo sviluppo delle scienze. Sicché, nonostante i conflitti nati tra la Chiesa

¹ R. Campa, *Le origini magiche della scienza: uno sguardo alla tradizione filosofica*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», special issue *Magic in the History of Ideas*, Vol. 7, n. 1, 2019, pp. 97-129.

² Tre gruppi che, sia detto a scanso di equivoci, non esauriscono le scuole di pensiero in questo campo di studi.

³ J. S. Bailly, *La storia dell'astronomia. Ridotta in compendio dal signor Francesco Milizia*, A spese Remondini di Venezia, Bassano 1791.

⁴ N. Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.

⁵ P. H. T. D'Holbach, *Il Cristianesimo svelato. Analisi dei principi e degli effetti della religione cristiana*, a cura di Carlo Tamagnone, trad. di Franco Virzo, Diderotiana Editrice, 2012.

cattolica e alcuni scienziati agli albori dell'Età Moderna, dei quali il caso Galileo è soltanto il più noto, se l'Occidente ha conosciuto la rivoluzione scientifica prima e la rivoluzione industriale poi è perché è stato animato da una religione – quella cristiana – che non trova eguali in altre civiltà. India e Cina, per quanto culturalmente avanzate, non potevano sviluppare la scienza e la tecnologia emerse in Europa, per carenza di certi presupposti teologici. Questa tesi viene sostenuta, in tempi e modi diversi, da pensatori come Joseph De Maistre⁶, Pierre Duhem⁷ e Stanley Jaki⁸.

Vicino a queste due tradizioni di pensiero, che si fronteggiano da secoli l'una contro l'altra armate, ve n'è però una terza che le respinge entrambe e propone una terza via interpretativa: la scienza moderna non è nata né dal rifiuto della religione come vorrebbero gli illuministi, né tantomeno dalla religione stessa come vorrebbero i pensatori cattolici, ma dalla magia. Gli studiosi che sostengono questa tesi sono legione, tanto che si possono distinguere tre diverse tradizioni disciplinari all'interno dello stesso filone interpretativo. C'è innanzitutto una "tradizione filosofica", della quale offre un resoconto il sopra citato articolo, presentando le idee di quattro filosofi e, segnatamente, Francesco Bacone, Auguste Comte, Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche. C'è poi una "tradizione storiografica", alla quale l'articolo già pubblicato accenna solo brevemente, ma che può essere approfondita leggendo di lavori di Lynn Thorndike⁹, John Henry¹⁰ e Keith Hutchinson¹¹. Un terzo filone di studi incentrati sulle origini magiche della scienza si sviluppa all'interno della "tradizione sociologica". Proprio di questo filone intende occuparsi il presente articolo, fornendo qualche esempio e mostrando – nell'ottica della storia delle idee – come il pensiero sia fluito da un autore all'altro. Cominceremo dai contributi di un antropologo, James Frazer, per poi vedere come le sue idee sono state discusse e sviluppate da tre sociologi: Marcel Mauss, Émile Durkheim e Otto Neurath. Ciò non signi-

⁶ De Maistre J., *An Examination of the Philosophy of Bacon. Wherein Different Questions of Rational Philosophy are Treated*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1998.

⁷ Duhem P., *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, Chicago University Press, Chicago 1985.

⁸ Jaki S., *Fede e ragione tra scienza e scientismo*, intervista a cura di L. Benassi e M. Brunetti, «Cristianità», n. 239, 1995; Jaki S., *Il Salvatore della scienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

⁹ L. Thorndike, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, The Columbia University Press, New York 1905; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*, The Macmillan Company, New York 1929.

¹⁰ J. Henry, *Magic*, in W. Applebaum (a cura di), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*, Garland Publishing, New York & London 2000, pp. 591-595.

¹¹ K. Hutchinson, *Magic and the Scientific Revolution*, in W. Applebaum (a cura di), *Encyclopedia of the Scientific Revolution*, cit., pp. 595-598.

fica che l'idea sia nata in ambito antropologico per poi divenire sociologica, se mai una netta linea di demarcazione si può tracciare tra queste due aree disciplinari. In fondo, si tratta di una teoria che condivide anche Comte, il quale poteva benissimo essere messo tra i sociologi, così come è stato messo tra i filosofi. Quando si risale al XIX secolo, è difficile, infatti, tracciare una netta linea di separazione anche tra filosofia e sociologia¹².

Non è scopo di questo articolo entrare in rapporto critico con le varie tradizioni di pensiero, per sostenere la validità dell'una o dell'altra. Nostro scopo è, anzi, mostrare come le diverse prospettive entrino talvolta in conflitto a causa di pregiudizi ideologici o di difformità interpretative causate da definizioni terminologiche a priori che non sono esenti da elementi di arbitrarietà. In altri termini, tutte le narrazioni soffrono di una certa circolarità dell'argomentazione. La nostra conclusione è che ogni prospettiva racconta una porzione di verità e solo un approccio inclusivo può restituire alla sua complessità un processo epocale come la nascita della scienza.

1. JAMES FRAZER

Un contributo di fondamentale rilevanza alla teoria delle origini magiche della scienza viene proposto da James George Frazer. Nominato professore di antropologia all'Università di Liverpool, dopo aver per altro completato gli studi in giurisprudenza, Frazer si distingue per il suo meticoloso studio di fenomeni culturali fino ad allora considerati marginali. Come la gran parte degli intellettuali del suo tempo, era ben versato negli studi classici, in particolare nella lettura di Ovidio e Pausania. Tuttavia, fin da giovane, era rimasto particolarmente attratto dal folklore dei paesi anglosassoni e dalle culture cosiddette "primitive" dei paesi extraeuropei. Frazer vive, infatti, tra il 1854 e il 1941, ovvero nel periodo apicale dell'imperialismo britannico. In detto periodo, l'antropologia si afferma in Gran Bretagna come una rispettabile disciplina accademica, anche in virtù degli interessi coloniali. Grazie ai collegamenti via mare col mondo extraeuropeo e alle notizie provenienti dalle colonie che riempiono i giornali inglesi, gli studiosi iniziano a interpretare l'intera storia umana in modo diverso.

L'opera dalla quale trarremo alcune importanti indicazioni in relazione al problema in esame è *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*¹³. Si

¹² Si pensi non solo allo status "scientifico" di Comte, ma anche a quello di Karl Marx, Herbert Spencer o Georg Simmel.

¹³ In questo articolo utilizziamo la versione pubblicata da Bollati Boringhieri nel 1964 e poi riproposta in versione epub nel 2016, con un'introduzione di Mary Douglas: J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2016. Proprio perché utilizziamo la versione epub non riporteremo i numeri di pagina delle citazioni, essendo la numerazione variabile in funzione del dispositivo di lettura. Per verificare l'esattezza dei passi

tratta di un testo che, come premette l'autore nell'*incipit*, si pone come obiettivo quello di illustrare le curiose leggi che regolavano la successione dei sacerdoti di Diana ad Aricia, nei pressi di Roma, ma finisce per diventare una monumentale enciclopedia etnologica e folclorica di ben tredici volumi, incentrata sulla magia e la religione intese come fenomeni antropologici. Andremo subito al dunque, lasciando alla curiosità del lettore l'approfondimento dell'enigma che ha ispirato l'opera.

Innanzitutto, Frazer sostiene che i principi di pensiero su cui si basa la magia si riducono a due. Il primo principio è che «il simile produce il simile, o che l'effetto rassomiglia alla causa». Il secondo principio è che «le cose che siano state una volta a contatto, continuano ad agire l'una sull'altra, a distanza, dopo che il contatto fisico sia cessato. Il primo principio può chiamarsi legge di similarità, il secondo, legge di contatto o contagio».

L'antropologo scozzese non mostra alcuna indulgenza nei confronti della magia, reputandola, al pari dei positivisti del suo tempo, una forma primitiva e fallace di pensiero. Più precisamente, ai suoi occhi, «la magia è tanto un falso sistema di leggi naturali quanto una guida fallace della condotta; tanto una falsa scienza quanto un'arte abortita». Per "arte" qui si intende naturalmente "tecnica", nel senso ampio del termine, in ossequio all'etimologia e non all'uso odierno che riduce il campo semantico della parola all'ambito estetico. Questa puntualizzazione ha una sua importanza, proprio perché – come vedremo tra poco – lo studioso intende stabilire un parallelo tra modo magico e tecnico-scientifico di vedere il mondo.

Non diversamente da Comte, Frazer inquadra la magia in un processo di evoluzione da uno stadio selvaggio a uno stadio civile. L'antropologo ammette che non sempre la magia si trova nello stato "puro" che corrisponde alla sua definizione iniziale. Talvolta, è frammista ad altri modi di agire sulla realtà delle cose, come il culto di esseri divini. Si ammette, in altre parole, la presenza di spiriti dei quali si deve ottenere la benevolenza attraverso la preghiera e i sacrifici rituali. Questa magia mista a religione, però, per Frazer, è la classica eccezione che conferma la regola. La ragione per cui ci tiene a rimarcare la differenza fondamentale tra magia e religione emerge chiaramente quando mette la magia in relazione alla scienza. Riportiamo i passaggi de *Il ramo d'oro* che vanno dritti al cuore della questione da noi posta.

Quando la magia simpatica si trova nella sua forma pura e inalterata essa ammette che, nella natura, a un evento ne segue necessariamente e invariabilmente un altro, senza l'intervento di nessun agente spirituale o personale. Così la sua concezione fondamentale è identica a quella della scienza moderna; nella sua essenza tutto il sistema è una fede, implicita ma ferma e rea-

riportati, il lettore dovrà utilizzare il sistema di ricerca di parole chiave nella medesima versione digitale.

le, nell'ordine e nell'uniformità della natura. Il mago non dubita che le stesse cause produrranno sempre gli stessi effetti, che l'esecuzione esatta della cerimonia, accompagnata da appropriate parole magiche, sarà inevitabilmente seguita dal risultato voluto, a meno che, naturalmente, non siano contrastate e annullate dai più potenti incantesimi di un altro mago. Egli non supplica una più alta potenza; non cerca il favore di nessun essere volubile e capriccioso, non si abbassa dinanzi a nessuna terribile divinità.

Secondo l'archeologo britannico, i rapporti tra magia, religione e scienza devono essere analizzati alla luce delle premesse filosofiche dei singoli tipi di conoscenza e dai risultati conseguiti. La magia parte da una premessa corretta, ovvero dalla teoria generale di una sequenza di eventi dominati da leggi, ma non consegue i risultati sperati perché interpreta erroneamente le leggi che regolano la natura e il corso della vita umana. La religione erra tanto nelle premesse quanto nel modo di raggiungere i risultati. La scienza, infine, parte dalle premesse giuste ed è anche in grado di determinare le leggi naturali che consentono un'efficace interazione con il mondo. Perciò, nel complesso, c'è più affinità tra magia e scienza, di quanta non ve ne sia tra religione e scienza. Riportiamo le sue parole per esteso:

Così l'analogia tra la concezione magica e quella scientifica del mondo è assai stretta. In ambedue la successione degli eventi è considerata perfettamente regolare e certa, essendo determinata da leggi la cui azione può essere calcolata precisamente; gli elementi di capriccio, di caso, di accidente, sono banditi dal corso della natura: chi la conosce può dominarla. Di qui la forte attrazione che la magia e la scienza esercitano sulla mente umana; di qui il possente stimolo che ambedue hanno dato alla ricerca della conoscenza. Esse allettano lo stanco investigatore e l'affranto ricercatore nel deserto delle delusioni, con le inesauribili promesse dell'avvenire. Lo rapiscono sulla vetta d'un'altissima montagna e gli mostrano al di là delle nuvole nere e delle nebbie striscianti ai suoi piedi una visione della celeste città, lontanissima, forse, ma radiosa di non terreno splendore, immersa nella luce dei sogni.

La religione, invece, implica una credenza in esseri sovrumani che governano il mondo, esseri personali, con una propria volontà e capacità di determinare arbitrariamente il corso degli eventi. L'uomo che entra in questa logica deve, dunque, innanzitutto, porre in atto tentativi di ottenere il favore di questi esseri. Qui sta tutta la differenza tra miracolo e magia, o tra divina provvidenza e sortilegio. Sul piano della teoria generale della conoscenza, e dell'ontologia che la sottende, ciò significa che nella prospettiva religiosa il corso della natura è in certa misura elastico e variabile e che questa variabilità dipende in parte dal nostro comportamento e in parte dalla volontà degli

esseri divini. Frazer insiste ripetutamente sul fatto che «questa implicita elasticità o variabilità della natura è direttamente contraria tanto ai principi della magia quanto a quelli della scienza, le quali affermano tutte e due che i processi della natura sono rigidi e invariabili nel loro operare e che non possono essere deviati dal loro corso né dalla persuasione e dalla supplica, né dalla minaccia e dall'intimidazione». Insomma, la differenza tra le forme di conoscenza dipende dalle risposte che danno alla seguente fondamentale domanda: le forze che governano il mondo sono consce e personali o impersonali e inconscie?

Per sostenere la propria tesi, Frazer fornisce tutta una serie di esempi tratti dal folklore, dall'osservazione delle culture primitive e dalla storia sociale dell'Antichità e del Medioevo. Ammette che, talvolta, i maghi operano in relazione ad agenti personali o a spiriti che sembrano simili a quelli dei culti religiosi. La differenza è che il mago è convinto che un rituale senza vizi di forma debba necessariamente raggiungere il risultato prefisso. Il che significa due cose: la prima è che il mago può essere più potente del dio (o del demone), la seconda è che il dio (o il demone) non deve essere propiziato attraverso un determinato comportamento morale o un dono, ma può essere forzato ad agire in un certo modo, costretto a esaudire la richiesta, proprio come una potenza naturale ingabbiata in un meccanismo. In altri termini, ci sono leggi superiori a tutti: uomini, maghi, dèi e demoni. Questa credenza scardina completamente il legame tra moralità ed efficacia, proprio come accade nella tecnologia moderna. Non il "buono" raggiunge il risultato, ma il "capace", a prescindere dalle sue qualità morali.

Ecco perché, storicamente, si registra un conflitto aspro e costante tra religione e magia, da una parte, e tra religione e scienza, dall'altra, mentre più raramente si incrociano conflitti cruenti tra maghi e scienziati. Queste ultime categorie, in genere, si ignorano o si deridono reciprocamente. Secondo Frazer, proprio il desiderio di libertà, garantito dalla potenza, cui aspirano tanto il mago quanto lo scienziato, spiega «l'instancabile ostilità con cui nella storia il sacerdote ha spesso perseguitato il mago». Ciò che appare insopportabile è «la superba sicurezza del mago, il suo portamento arrogante verso le più alte potenze e la sua imperturbabile pretesa di esercitare un dominio come il loro». Il sacerdote coltiva invece un timoroso senso della maestà divina, di fronte alla quale si prostra umilmente. Si capisce allora che le pretese del mago non possono che apparire ai suoi occhi «come un'empia e blasfema usurpazione di quelle prerogative che appartengono soltanto a Dio». La nota accusa di «giocare a fare Dio», oggi rivolta agli scienziati impegnati nelle sperimentazioni più audaci, si pone dunque in continuità con l'accusa di sacrilegio rivolta in passato a maghi e streghe.

L'antropologo scozzese è inoltre convinto che dietro le persecuzioni vi fossero non solo questioni di principio, ma anche motivi più abietti, poten-

do i sacerdoti rimanere in una posizione di potere soltanto instillando il timore reverenziale per le divinità, delle quali essi si presentavano al mondo come unici intermediari.

Ora, la questione genealogica si pone in questi termini: ammesso che sia vero che la magia è più simile alla scienza di quanto non lo sia la religione, può la seconda essere scaturita dalla prima, se si considera che nella sequenza degli stadi evolutivi dell'umanità – almeno secondo la ricostruzione positivistica che Frazer non pare mettere in discussione – la magia precede la religione, che a sua volta precede la scienza?

Che Frazer accetti questa sequenza evolutiva ci sono pochi dubbi. Scrive infatti che «è probabile che la magia nacque prima della religione nell'evoluzione della nostra razza e che l'uomo cercò di piegare la natura alla sua volontà con la semplice forza di parole magiche e d'incantesimi, prima di tentare di lusingare e d'intenerire una ritrosa, capricciosa o irascibile divinità con la dolce insinuazione della preghiera e del sacrificio».

L'osservazione che conduce l'antropologo a questa conclusione è la seguente: mentre non si trova civiltà del passato o del presente in cui non vi siano credenze e pratiche magiche, esistono civiltà che non conoscono la religione così come la conosciamo noi. Insomma, per Frazer, così come c'è stata un'età della pietra, c'è stata un'età della magia. Questa è la vera fase infantile dell'umanità. Frazer la definisce "cattolica", ma non per ingiuriare il cattolicesimo, quanto per sottolinearne l'universalità, stante l'etimologia del termine. Tra l'altro, mentre i sistemi religiosi, ove emergono, sono spesso assai diversi, il sistema della magia simpatica è lo stesso ovunque, nei principi e nella pratica, nell'Antica Roma come tra i nativi dell'Australia.

È evidente, dicevamo, che nel corso della storia il senso di religione, ovvero la sottomissione al divino, tende a rimpiazzare le pratiche magiche. Esse, per puro caso, talvolta funzionano, ma più spesso falliscono. Le intelligenze più alte e profonde formulano perciò un'ipotesi alternativa, ovvero che le potenze che governano il mondo siano a loro volta intelligenti e abbiano una volontà. Da un certo punto di vista, questo è un progresso, perché richiede maggiore intelligenza e sensibilità morale. Richiede la capacità di relativizzarsi, di riconoscere il proprio scacco, di togliersi dal centro del mondo per collocarsi in una posizione marginale. Come dice Frazer, per compiere questo passo, si deve avere la «vista abbastanza larga per comprendere la vastità dell'universo e la piccolezza dell'uomo», poiché «le piccole menti non possono abbracciare le grandi idee; per la loro ristretta comprensione, per i loro occhi miopi, non v'è nulla che sembri realmente grande e importante se non loro stessi».

Un progresso dal punto di vista mentale, ma non necessariamente dal punto di vista morale. Tutto, infatti, dipende da come valutiamo sul piano etico la libertà. Ritroviamo in Frazer echi di Nietzsche, quando leggiamo

che, con il passaggio dal pensiero magico al pensiero religioso, la condizione dell'uomo peggiora, perché «la sua antica libertà di condotta si trasformava in un atteggiamento della più bassa prostrazione», al punto che «dinanzi alle potenze misteriose dell'invisibile, e la sua più alta virtù consisteva nel sottomettersi al volere di esse».

E, allora, come si è passati dalla magia alla scienza, se la fase intermedia produceva uno stato di prostrazione? Frazer è convinto che «nessun uomo ebbe mai più forti incentivi alla ricerca della verità di questi stregoni selvaggi». Certamente, essi ingannavano i propri interlocutori, millantavano poteri che non avevano, talvolta in buona fede e talvolta in malafede, ma proprio perché sapevano che la scoperta di un errore o di una truffa poteva costar loro la vita, erano alla continua ricerca della formula corretta. Il sacerdote incuteva rispetto anche se il dio non esaudiva le preghiere del correligionario, giacché il difetto poteva essere imputato alla caratura morale del fedele che si appellava al dio. Al contrario, vista la sua arroganza, in caso di fallimento, il mago perdeva immediatamente il rispetto dell'interlocutore.

Questa fondamentale differenza porta il Frazer a pensare che «i maghi furono i diretti predecessori non soltanto dei nostri medici e dei nostri chirurghi, ma dei nostri investigatori e scopritori in tutti i rami della scienza della natura. Cominciarono essi il lavoro che in epoche posteriori fu portato a delle conquiste così gloriose e benefiche dai loro successori...».

In altri termini, e qui finalmente abbiamo la soluzione dell'arcano, Frazer postula un temporaneo ritorno del pensiero magico, dopo la fase teologica, per aprire la strada alla rivoluzione scientifica. Il ritorno dell'alchimia, dell'astrologia, dell'ermetismo, della magia, della divinazione durante il Rinascimento, dopo la fase più autenticamente religiosa del Medioevo cristiano, sarebbe dunque stata la condizione necessaria e sufficiente per innescare la rivoluzione scientifica del XVII secolo.

Riassumendo, prima abbiamo il periodo magico dell'umanità, poi, in un periodo posteriore, assume rilievo la distinzione tra religione e superstizione, sicché «la preghiera e il sacrificio diventano la risorsa della parte pia e illuminata della comunità, mentre la magia è il rifugio della parte superstiziosa e ignorante». Tuttavia, la storia non finisce qui. Lo scacco attende anche questo tipo di concezione spirituale e, allora, «ancora più tardi, la concezione delle forze elementari come agenti personali apre la strada al riconoscimento della legge naturale». A questo punto, «la magia, basata, come implicitamente è, sopra l'idea di una concatenazione necessaria e invariabile di causa ed effetto indipendente da volontà personali, *risorge dall'oscurità e dal discredito in cui era caduta* [enfasi nostra] e investigando le serie causali della natura prepara direttamente la via alla scienza. L'alchimia conduce alla chimica».

Insomma, con molta più dovizia di particolari e attenzione agli aspetti

teorici, Frazer ci spiega perché Bacone, Comte, Schopenhauer e Nietzsche avevano fondamentalmente ragione nello stabilire un legame genetico tra antiche pratiche magiche e moderno sapere scientifico. Questa narrazione ha poi incontrato una vasta diffusione, che si spiega anche con il concomitante acuirsi del processo di secolarizzazione della società occidentale e la cristianizzazione delle élite. Come si può notare, l'immagine della religione cristiana non esce benissimo da questa ricostruzione storico-antropologica. Fondamentalmente, viene presentata come una temporanea aberrazione della storia umana. Questa è anche l'interpretazione che ne propone Jason A. Josephson-Storm, nel libro *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Josephson-Storm conclude infatti che «the core of Frazer's philosophy of history is that religion was a momentary aberration in the grand trajectory of human thought. Science is a reversion to the commonsensical mentality of our distant ancestors»¹⁴.

Le critiche alla teoria di Frazer non sono mancate. È noto che Ludwig Wittgenstein formulerà nel 1967 una critica circostanziata a *Il ramo d'oro*. Affermerà che «il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come *errori*»¹⁵. Si porrà dunque a difesa tanto della magia quanto delle religioni, in particolare di quelle antiche ed extraeuropee, rimarcando che «Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del nostro tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza»¹⁶.

2. MARCEL MAUSS

Il ramo d'oro ha l'effetto di un sasso gettato nello stagno. Con questo controverso libro, James Frazer diventa il più famoso degli antropologi, nonostante l'accoglienza alle sue teorie non sia inizialmente delle migliori. In particolare, fa scandalo l'apparente agnosticismo del suo approccio. Non solo egli non mette su un piedistallo la religione cristiana, «abbassandola» al rango dei culti antichi ed extraeuropei, ma avvalora anche l'idea che l'idea centrale di questa religione – il sacrificio di Cristo, figlio di Dio, sulla croce per la redenzione del mondo – altro non sia che una simbolica sopravvivenza degli antichi riti magico-religiosi che prevedono il sacrificio di un giovane re. Non scordiamo che il monumentale studio di Frazer parte dalla sua curiosità in relazione alle regole di successione dei sacerdoti di Diana ad Aricia che prevedevano, per l'appunto, un sacrificio rituale. Vista la sua teoria ge-

¹⁴ J. A. Josephson-Storm *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2017, P. 145.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, «Synthese», XVII (1967) (trad. it. Note sul «Ramo d'oro» di Frazer, Adelphi, Milano 1975, p. 23).

¹⁶ *Ibidem*.

nerale, comprendiamo bene perché egli desse tanta importanza a quei cruenti riti di fertilità.

Marcel Mauss, nipote di uno dei padri nobili della sociologia, Émile Durkheim, si sforza di arricchire la nuova corrente di studi antropologici, introducendo in essi una prospettiva sociologica. Nel 1902, Mauss dà alle stampe *Saggio di una teoria generale della magia*. Il sociologo francese, allora trentenne, non può non tenere in considerazione lo studio apripista pubblicato dodici anni prima da Frazer. Già nell'*incipit*, riconosce infatti che

con Frazer e Lehmann, arriviamo a vere e proprie teorie. La teoria di Frazer, così come è esposta nella seconda edizione del *Ramo d'oro*, costituisce per noi l'espressione più chiara di tutta una tradizione, cui hanno contribuito, oltre a Tylor, sir Alfred Lyall, Jevons, Lang e anche Oldenberg. Ma, dato che, di là dalla divergenza delle opinioni particolari, tutti questi autori concordano nel fare della magia una specie di scienza prima della scienza, e dato che il nucleo più profondo della teoria di Frazer consiste proprio in questo, ci limiteremo, innanzitutto, a parlare di essa¹⁷.

Abbiamo qui un'informazione, per noi, molto significativa. Non c'è solo il Frazer, ma un'intera tradizione di pensiero che interpreta la magia come la progenitrice della scienza. Ciò che maggiormente Mauss rimprovera all'antropologo scozzese è la rigidità delle sue definizioni di magia, religione e scienza. Non che il Frazer non riconosca la presenza di zone grigie, ma le tratta con una certa superficialità, per non sacrificare la chiarezza del discorso. Questo è certamente un difetto, dal punto di vista scientifico, ma difficilmente la teoria esposta ne *Il ramo d'oro* avrebbe avuto un simile impatto sulla cultura europea, se avesse adottato un approccio meno categorico e, perciò, meno comprensibile e divulgabile.

Secondo Mauss, non si può limitare la magia alle leggi di similarità e di contagio. Gli aspetti sociologici della magia sono altrettanto importanti dei suoi principi astratti e sono proprio essi a fare risaltare le zone grigie. Per esempio, la rigida distinzione tra magia e religione si incrina, quanto si prende in considerazione il fatto che una religione chiama magici i resti di antichi culti, anche prima che abbiano cessato di essere praticati religiosamente. Il caso più ovvio è l'atteggiamento mostrato dalla Chiesa cattolica nei confronti dei culti pagani europei nell'era antica e dei culti extraeuropei nell'era moderna.

Mauss ammette di seguire in certa misura Friedrich M. Grimm, per il quale la magia «è una forma di religione fatta per i bisogni inferiori della vita domestica»¹⁸. D'altro canto, la magia tende a sovrapporsi non solo alla

¹⁷ M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991, p. 6.

¹⁸ Ivi, p. 17.

magia, ma anche alla tecnica. Nota, per esempio, che «non solo l'attività medica è rimasta circondata, fino a quasi ai nostri giorni, da prescrizioni religiose e magiche, preghiere, incantesimi, precauzioni astrologiche, ma i farmaci, le diete del medico, i gesti del chirurgo sono un vero tessuto di simbolismi, di simpatie, di omeopatie, di antipatie, concepiti in realtà come magici»¹⁹.

Per Mauss, ciò che è peculiare del rito magico, rispetto alla religione e alla tecnica, è che è “misterioso”, “segreto”, al confine del “proibito”, non accessibile a tutti. Il mago è un professionista dotato di poteri speciali – reali o attribuiti – che non tutti gli esseri umani possiedono. Ecco, dunque, una caratteristica che solo le lenti del sociologo tendono a evidenziare: il rapporto che un tipo di conoscenza intesse con la società in cui si sviluppa.

Per quanto riguarda il rapporto genetico tra magia e scienza, lo studioso francese sembra inizialmente criticare Frazer. Scrive, infatti, che se è vero che la magia «ha tutta l'aria di essere una gigantesca variazione sul tema del principio di causalità», d'altro canto questa semplice constatazione «non ci insegna nulla»²⁰. Insomma, se è vero che la magia si ripropone di cambiare uno stato di cose attraverso una certa attività, è evidente che debba prevedere un rapporto causale tra le due fasi dell'azione e della reazione. Sappiamo bene che Frazer non fondava sulla mera causalità il carattere “quasi scientifico” della magia, ma su un certo tipo di causalità – un rapporto causale meccanico basato su leggi di natura. Tuttavia, pur sminuendo l'apporto teorico di Frazer e della tradizione di pensiero nella quale rientra, a ben vedere, Mauss non intende affatto dipartire da essa, ne tantomeno confutarla. Come spesso accade nel mondo accademico, lo studioso sminuisce l'importanza della teoria del collega, ma solo per dare risalto al proprio apporto teorico.

D'altro canto, non si può negare che il sociologo sia andato più a fondo nella questione. Se, per Frazer, la magia partiva da un principio corretto – quello di causalità meccanica –, ma poi produceva soltanto errori, per via delle leggi di similarità e contagio sulle quali basava le tecniche, per Mauss la magia è già un misto di conoscenze vere e false, di pratiche efficaci e fallaci. Proponiamo, qui di seguito, alcune citazioni che mostrano come lo studioso francese abbia, in realtà, addirittura radicalizzato la tesi delle origini magiche della scienza.

Ciò che, ad ogni modo, possiamo ammettere è che, sotto il profilo accennato, se si semplificano le formule della magia, è impossibile non considerarla come una disciplina scientifica, una scienza primitiva, come hanno già fatto Frazer e Jevons. Aggiungiamo che la magia fa le veci della scienza e occupa il posto delle scienze future. Il carattere scientifico della magia è stato gene-

¹⁹ Ivi, p. 14.

²⁰ Ivi, p. 62.

ralmente intravisto e intenzionalmente coltivato dai maghi. Lo sforzo in direzione della scienza di cui parliamo è naturalmente più visibile nelle forme superiori della magia, che presuppongono conoscenze acquisite, una pratica raffinata e si esercitano in ambienti, in cui è già presente l'idea di scienza positiva²¹.

Insomma, una volta ammesso che esistono zone grigie, bisogna anche ammettere che non si può ridurre la magia a mero preludio della scienza. Vediamo un altro passo significativo:

E qui che la magia si avvicina maggiormente alla scienza. Essa si rivela qualche volta, a tale riguardo, molto sapiente, se non proprio scientifica. Una buona parte delle conoscenze di cui stiamo parlando è acquisita e verificata sperimentalmente. Gli stregoni sono stati i primi avvelenatori, i primi chirurghi, ed è noto che la chirurgia dei popoli primitivi è molto sviluppata. E noto anche che i maghi hanno fatto vere e proprie scoperte nel campo della metallurgia²².

Mauss non abbandona, dunque, la tesi fondamentale di Frazer, ma si noterà che mette più enfasi sulla prassi che non sulla teoria. È proprio su questo aspetto che vuole distinguersi. Senza troppi giri di parole, afferma che «contrariamente ai teorici che hanno paragonato la magia alla scienza, in ragione della rappresentazione astratta, che qualche volta vi si trova, della simpatia, noi le accorderemo volentieri un carattere scientifico, in ragione delle sue speculazioni e delle sue osservazioni sulle proprietà concrete delle cose»²³.

Si ripresenta, però, il problema della genealogia. Qui ci stiamo ponendo un preciso quesito storiografico. Per quale ragione, o per quale meccanismo, le scienze naturali hanno conosciuto uno straordinario sviluppo, al punto che si parla di rivoluzione scientifica, in un preciso luogo e in un preciso tempo, ovvero nell'Europa del XVII secolo. Mauss non risponde direttamente al quesito, perché non è uno storico della scienza. Non è interessato ai dettagli evenemenziali, ma a formulare una teoria generale sociologica. Egli parte dal presupposto che tutte le civiltà umane abbiano rudimenti di magia, di religione e anche di scienza. In un certo senso, la scienza è vista come strettamente legata alla condizione umana. Non esiste società umana senza scienza positiva, per quanto primitiva e limitata possa essere, perché altrimenti sarebbe impossibile l'interazione positiva con l'ambiente. Qui, però, ci stiamo chiedendo perché una specifica civiltà, in un certo momento storico, si è distinta dalle altre sul piano della quantità e della qualità delle scoperte scientifiche.

²¹ Ivi, p. 62.

²² Ivi, p. 76.

²³ *Ibidem*.

Nell'opera di Mauss, la risposta a questa domanda si può trovare solo tra le righe. Nelle conclusioni, scrive che «gli alchimisti greci e, sulla loro scia, i maghi moderni hanno tentato di dedurre la magia da principî filosofici»²⁴. Chi sono i maghi moderni che si sono posti sulla scia degli alchimisti greci? Mauss non fa nomi, ma noi sappiamo che molti protagonisti dell'Umanesimo, del Rinascimento e della Rivoluzione scientifica si sono occupati di magia, alchimia, astrologia. L'elenco è lunghissimo: Ruggero Bacone, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Copernico, Tommaso Campanella, Giordano Bruno, Isaac Newton, e molti altri. Sta il nostro sociologo pensando a qualcuno di questi studiosi?

Non lo sappiamo. Sappiamo però che, al pari di Frazer, nel momento in cui ammette il legame genetico tra magia e scienza, Mauss esclude il legame genetico fra religione cristiana e scienza, perlomeno così com'è stato presentato dai suoi sostenitori. Chiarisce, infatti, che le varie forme di magia «si sono sviluppate attraverso ricerche obbiettive e vere e proprie esperienze. Esse si sono arricchite progressivamente di scoperte, false o vere che fossero. [...] In tal modo, essa si è accostata alle scienze, alle quali, in definitiva, somiglia, in quanto afferma di derivare da ricerche sperimentali e da deduzioni logiche effettuate da individui»²⁵.

Si potrebbe pensare che, nel momento in cui afferma che le società primitive posseggono una scienza, Mauss non abbia ben chiara la differenza tra scienza e tecnica. Possiamo tuttavia escludere questa interpretazione. Nel corso della sua trattazione, il sociologo francese considera in modo separato il rapporto della magia con le scienze, da un lato, e con le tecniche, dall'altro. D'altro canto, non si può negare che il rapporto tra scienza e tecnica si è fatto sempre più stretto, proprio a partire dalla rivoluzione scientifica, tanto da giustificare l'uso del termine "scienza" per indicare anche le innovazioni tecnologiche. In particolare, segna un momento di discontinuità il contributo teorico di Francesco Bacone, per il quale "scientia potentia est".

Pur trattandosi di due tipi di conoscenza distinguibili in linea di principio, il rapporto che scienza e tecnica intrattengono con la magia è analogo. Su questo punto, Mauss è piuttosto esplicito. Scrive, infatti, che «la magia si collega alle scienze nello stesso modo in cui si collega alle tecniche. [...] La magia attribuisce una importanza estrema alla conoscenza, la quale è una delle sue principali molle; infatti, abbiamo visto, a varie riprese, come, per essa, sapere equivalga al potere»²⁶. Diverso è invece il rapporto con la religione:

... mentre la religione, con i suoi elementi intellettuali, tende verso la meta-

²⁴ Ivi, p. 144.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 147.

fisica, la magia, che noi abbiamo descritta come più attratta dal concreto, si dedica a conoscere la natura. Essa costituisce, assai presto, una specie di indice delle piante, dei metalli, dei fenomeni, degli esseri in generale, e un primo repertorio delle scienze astronomiche, fisiche e naturali. Certe branche della magia, come l'astrologia e l'alchimia, erano, in Grecia, fisiche applicate; i maghi ricevevano, dunque, a buon diritto il nome di φυσικοι e la parola φυσικ era sinonimo di mago²⁷.

In conclusione, per il sociologo francese, «è certo che una parte delle scienze è stata elaborata, soprattutto presso le società primitive, dai maghi. I maghi alchimisti, i maghi astrologi, i maghi medici sono stati in Grecia, come in India e altrove, i fondatori e gli artefici dell'astronomia, della fisica, della chimica, della storia naturale»²⁸. Da questa certezza lo studioso parte per allargare il discorso a tutte le discipline scientifiche. Ipotizza, per esempio, «che altre scienze, più semplici, abbiano avuto gli stessi rapporti genealogici con la magia. Le matematiche sono state certamente debitrice delle ricerche sui quadrati magici o sulle proprietà magiche dei numeri e delle figure. Questo tesoro di idee, ammassato dalla magia, è stato per lungo tempo il capitale che le scienze hanno sfruttato»²⁹.

Per venire agli aspetti più spiccatamente sociologici, la stessa tradizione scientifica dell'insegnamento, della trasmissione e della socializzazione della conoscenza, nelle scuole, nelle accademie e nelle università, sarebbe, per Mauss, debitrice nei confronti della magia. Detto in una formula: le scuole iniziatiche dei maghi furono anche le prime accademie.

La scienza che tutti noi pratichiamo non avrebbe, dunque, un antenato nobile di cui vantarsi, considerato che la magia – come sottolinea lo stesso sociologo – è associata al proibito, all'illecito, al peccaminoso. Lo studioso francese si spinge oltre, ammettendo che la nostra scienza non solo non vanta un antenato nobile, ma è ancora intrisa di magia. Chiude, infatti, il libro dicendo che, «per quanto lontani riteniamo di essere dalla magia, non ce ne siamo ancora svincolati del tutto. [...] Le tecniche, le scienze, nonché i principi che guidano la nostra ragione sono ancora macchiati del loro peccato originale»³⁰. Mauss sa bene che l'appello di Comte di liberarsi di tutti i concetti metafisici, a partire da quelli di forza e sostanza per arrivare a quello di atomo, sono caduti nel vuoto. Gli scienziati continuano a maneggiare concetti che si riferiscono a oggetti non osservabili direttamente. E, allora, «non è azzardato pensare che, in buona parte, tutto ciò che di non positivo, di mistico e di poetico appartiene ancora alle nozioni di forza, di causa, di fine, di

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 148.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

sostanza, dipenda dalle vecchie abitudini, da cui è nata la magia e di cui lo spirito umano si libera lentamente»³¹.

3. ÉMILE DURKHEIM

Tra le opere che sembrano mettere in dubbio la teoria delle origini magiche della scienza, ma finiscono poi per avvalorarla, possiamo senz'altro annoverare anche *Le forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim³². Questi, lo abbiamo detto, è lo zio di Marcel Mauss e, dunque, sul piano storico, lo precede di una generazione. Tuttavia, a noi, non interessa tanto la biografia delle persone, quanto la biografia delle idee. L'opera di Durkheim viene data alle stampe nel 1912, dieci anni dopo *La teoria generale della magia* di Mauss. Durkheim cita e mette a confronto le ricerche di Frazer con quelle del nipote.

Lo studioso francese giudica Frazer con il proprio metro, ovvero quello della sociologia, che egli ritiene una scienza non meno rigorosa delle scienze naturali. *Il ramo d'oro* è un'opera troppo "antropologica" per riscuotere la sua approvazione, che invece viene concessa a opere successive di Frazer. Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim è particolarmente interessato al totemismo, tema che affascina anche Sigmund Freud, tanto che l'anno successivo pubblicherà *Totem e tabù*, altro libro che discute la teoria antropologica di Frazer, allargando il campo delle sue implicazioni alla psicanalisi. Freud individuerà come elemento basilare della magia il principio di «onnipotenza dei pensieri»³³.

Ebbene, il sociologo francese nota che «l'opera più recente *Totemism and Exogamy* segna un notevole progresso nel pensiero e nel metodo di Frazer. Egli si sforza, tutte le volte che descrive le istituzioni religiose o domestiche di una tribù, di determinare le condizioni geografiche e sociali in cui questa si trova situata. Per quanto sommarie, queste analisi attestano ugualmente una rottura coi vecchi metodi della scuola antropologica»³⁴.

Durkheim sembra non avere dubbi: la scienza deriva dalla religione. Scrive, infatti:

La nozione di forza è, dunque, di origine religiosa. È dalla religione che l'hanno mutuata prima la filosofia, poi le scienze. L'aveva già intuito Comte e, perciò, faceva della metafisica l'erede della "teologia". Solo che egli ne concludeva che l'idea di forza è destinata a sparire dalla scienza, perché, a

³¹ *Ibidem*.

³² É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton, Roma 1973.

³³ Cfr. S. Freud, *Totem e tabù e altri saggi di antropologia*, Newton Compton, Roma 2006.

³⁴ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 104n.

motivo delle sue origini mistiche, le negava ogni valore oggettivo. Noi, al contrario, dimostriamo che le forze religiose sono reali, per imperfetta che possa essere la simbologia sotto cui sono state pensate. Ciò varrà, di conseguenza, anche per il concetto di forza generale³⁵.

Il sociologo insiste particolarmente sul «grande servizio che le religioni han reso al pensiero», costruendo «una prima rappresentazione di quel che potevano essere questi rapporti di parentela tra le cose»³⁶. E quando dice “pensiero” intende quello scientifico e filosofico. Lo precisa poche righe più sotto, affermando che «dal momento in cui l'uomo ebbe coscienza che esistono connessioni interne tra le cose, la scienza e la filosofia divenivano possibili. La religione ha aperto loro la strada»³⁷. E, ancora, a scanso di equivoci, aggiunge: «La nostra logica è nata da questa logica. Le spiegazioni della scienza contemporanea sono più garantite nella loro oggettività in quanto più metodiche e fondate su osservazioni più severamente controllate; però non si differenziano per natura da quelle che appagano il pensiero primitivo»³⁸.

Dobbiamo leggere in queste parole una sponda sociologica alla teoria delle origini teologiche della scienza di Joseph de Maistre? Quando parla di religione, Durkheim ha forse in mente la teologia cristiana elaborata dai Peripatetici nel Medioevo? Non esattamente. Che non è così, lo svela l'ultima espressione usata: “pensiero primitivo”. È vero che Comte mette in un unico calderone la teologia cristiana e le religioni primitive, e Durkheim potrebbe in questo seguire il fondatore della sociologia, ma l'ultima espressione suona come un campanello d'allarme. Non dimentichiamo che Durkheim sta discutendo le teorie antropologiche di Frazer. Ebbene, se andiamo più in profondità nella questione, scopriamo che la distanza dall'antropologo scozzese è più terminologica che di sostanza.

Come abbiamo già visto, per Frazer, la magia rappresenta la base cognitiva e pratica di ogni comunità umana. Vi sono comunità senza religione, o senza scienza sviluppata, ma non senza magia. L'umanità intera si trova unita nella magia, poiché essa è universale nei suoi principi e dunque “cattolica” nel senso etimologico del termine. Per Durkheim, invece, questo ruolo spetta alla religione. Ma a ben vedere, la discrepanza nasce dal fatto che i due studiosi definiscono in modo diverso i termini “magia” e “religione”. Frazer, come riconosce lo stesso Durkheim, «esclude che il totemismo sia una religione, mancando di entità spirituali, preghiere, invocazioni, offerte, etc.; per lui è un sistema magico, cioè una specie di scienza grossolana ed erronea, un

³⁵ Ivi, pp. 212-213.

³⁶ Ivi, p. 244.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 245.

primo sforzo per scoprire le leggi della realtà». Per il sociologo francese, al contrario, la credenza in entità soprannaturali non è affatto la *conditio sine qua non* della religione. Per lui, si ha religione non appena il sacro è distinto dal profano. «Poiché il totemismo è un vasto sistema di cose sacre, esso è religione a tutti gli effetti»³⁹.

Durkheim dice che la nozione cui fanno riferimento l'antropologo scozzese e altri studiosi è "inesatta". L'accusa è perentoria: «Alcuni studiosi (Frazer, Lang) escludono il carattere religioso del totemismo: ma è negare i fatti»⁴⁰. Tuttavia, sappiamo bene che *Talia sunt obiecta qualia determinantur a praedicatis suis*. I fatti sono diversi, perché i concetti sono diversi. C'è un certo grado di arbitrarietà nelle definizioni proposte da Frazer, così come in quelle elaborate da Durkheim, il che produce circolarità in entrambi i discorsi. Se andiamo a guardare la sostanza della questione, al di là delle parole usate, ci accorgiamo che la distanza tra i due studiosi si riduce notevolmente.

In fin dei conti, Durkheim relaziona la nascita del pensiero scientifico a *un qualcosa* che lui chiama "religione" e che gli antropologi chiamano "magia". Si presti attenzione al seguente passaggio:

Il *wakan*, infatti, adempie nel mondo, quale se lo raffigurano i Sioux, la stessa funzione delle forze con cui la scienza spiega i fenomeni della natura. Il Melanesiano attribuisce al mana lo stesso genere di efficienza. Poiché si è trovata ad abbracciare in sé l'intera realtà, l'universo fisico e quello morale, le forze che muovono i corpi e quelle che guidano gli spiriti sono state concepite sotto forma religiosa. Ecco in che modo le tecniche e le prassi più diverse, assicurino funzionamento della vita morale (diritto, etica, belle arti) o servano alla vita materiale (scienze naturali, tecniche industriali), sono, direttamente o indirettamente, un derivato della religione. Noi diciamo che questa derivazione è a volte indiretta, a causa delle tecniche industriali che, nella maggior dei casi, sembrano derivare dalla religione solo per tramite della magia (Cfr. Hubert Mauss, *Théorie générale de la magie*, "Sociol.", VII, p. 1 ss.); perché le forze magiche non sono, a nostro avviso, che una forma particolare delle forze religiose. Dovremo tornare più volte su questo punto⁴¹.

Insomma, non sta dicendo qualcosa di diverso da Frazer, o da suo nipote, ma avendo definito la religione in modo talmente ampio da includere la stessa magia, è poi costretto – come lui stesso avverte – a tornare più volte sulla questione, al fine di dissipare i dubbi. Per esempio, quando parla del "contagio", che per Frazer è uno dei due pilastri della magia, Durkheim cerca di

³⁹ Ivi, p. 70.

⁴⁰ Ivi, p. 195.

⁴¹ Ivi, p. 212.

dimostrare che si tratta di un concetto che può tranquillamente traslare dal pensiero magico-religioso al pensiero scientifico. Scrive, infatti, che «il contagio, fonte di tali accostamenti e miscugli, è dunque ben lontano dal portare il marchio di questa specie d'irrazionalità di base che sulle prime si è portati a imputargli. Esso ha aperto la via alle future spiegazioni della scienza»⁴².

Anche per Durkheim si pone però il problema delle circostanze storiche reali in cui avviene il travaso di idee dalla magia (o dalla religione intesa in senso ampio) alla scienza. Nelle conclusioni della sua opera, il sociologo francese si pone la domanda: «Ma se le nozioni basilari della scienza sono di origine religiosa, come la religione ha potuto generarle? Non si scorge di primo acchito che rapporti possano correre tra logica e religione»⁴³.

Durkheim risponde da sociologo, non da storiografo. Attira l'attenzione sul fatto che è la stessa natura collettiva della vita umana che impone a ogni singolo individuo l'idea di una forza esterna alla quale non si può resistere, che si deve perciò comprendere e interiorizzare, alla quale ci si deve necessariamente adattare, se si vogliono raggiungere i propri fini. È la forza delle leggi morali. Ogni individuo è costretto dalla sanzione sociale a sacrificare l'iniziale, egoistica, individualistica tendenza a credere che la realtà sia plastica ai propri desideri. Questa "scuola" della vita sociale facilita la comprensione, per analogia, che così come esistono ferree leggi morali, esistono anche ferree leggi naturali che regolano il rapporto con l'ambiente. È perciò che l'uomo, a differenza di altre specie viventi, sviluppa il pensiero logico. Per Durkheim, «pensare logicamente è infatti sempre, in qualche misura, pensare impersonalmente; è altresì pensare *sub specie aeternitatis*. Impersonalità e stabilità: ecco le due caratteristiche della verità»⁴⁴. L'uomo, non l'animale, non il fanciullo, precisa.

Rimane però aperta la questione dei diversi livelli di pensiero logico storicamente emersi, in diverse culture o civiltà umane, per non dire in diversi individui all'interno della stessa comunità. Durkheim concede soltanto un cenno alla specificità culturale e geografica dell'Occidente. Se chiediamo al pensatore francese come la scienza e la filosofia siano scaturite dalla magia e dalla religione in Europa, ovvero in quali precise circostanze storiche ciò è avvenuto, egli indica il contesto della Grecità e non quello della Cristianità, che ne è soltanto erede⁴⁵. Scrive infatti che la concezione del pensiero logico,

⁴² Ivi, p. 330.

⁴³ Ivi, p. 429.

⁴⁴ Ivi, p. 433.

⁴⁵ C'è un'ulteriore scuola di pensiero, nell'ambito della storia delle idee, che enfatizza proprio il ruolo delle radici culturali *greco-romane* – o, se si preferisce, *pagane* – nello sviluppo della moderna cultura occidentale. Secondo questa prospettiva, alla quale Durkheim qui sembra alludere, non solo le rivoluzioni politiche sono in debito col pensiero antico, ma la stessa rivoluzione scientifica ha avuto luogo in Europa, nel periodo che va dal Rinascimento al XVIII

impersonale, *sub specie aeternitatis* ha impiegato secoli per svincolarsi e costituirsi. «Nel mondo occidentale ha preso per la prima volta chiara coscienza di sé, e delle conseguenze che implica, coi grandi pensatori della Grecia; e quando se ne fece la scoperta, fu una meraviglia che Platone ha tradotto in un magnifico linguaggio». Aggiunge, però, subito, che questa concezione doveva comunque preesistere allo stato latente, essendo insita nella stessa socialità umana. In altri termini, «questo sentimento i filosofi hanno cercato di chiarirlo, non l'hanno creato»⁴⁶.

4. OTTO NEURATH

Tra le due guerre mondiali, persa l'egemonia politica che esercitava in Europa nella veste di capitale dell'Impero Asburgico, Vienna si ritaglia un ruolo di prim'ordine nella sfera intellettuale. Quasi volesse compensare la perdita di centralità nella storia degli eventi, la capitale austriaca conquista una nuova centralità nella storia delle idee. Nel crogiuolo di pensatori nati o vissuti in quegli anni sulle sponde del Danubio, per fare solo qualche nome, figurano Sigmund Freud, Karl Popper, Ludwig Wittgenstein, Friedrich von Hayek e gli esponenti del Circolo Vienna. Tra questi ultimi, un ruolo preminente assume il sociologo e filosofo Otto Neurath. È lui, infatti, il principale autore⁴⁷ del manifesto del Circolo viennese – *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis* – apparso nel 1929 e sottoscritto dai membri del gruppo: Gustav Bergmann, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Viktor Kraft, Karl Menger, Marcel Natkin, Otto Neurath, Olga Hahn-Neurath, Theodor Radakovic, Moritz Schlick e Friedrich Waismann⁴⁸.

Gli scritti di Neurath sono stati tradotti in inglese e raccolti in volume do-

secolo, grazie al pieno recupero della filosofia greca, della scienza alessandrina e dell'ingegneria romana. In particolare, un ruolo chiave ha avuto la riscoperta di studi già pienamente scientifici, come quelli di Eratostene, Euclide, Archimede, Erofilo, Ipparco, Apollonio, Filone, Aristarco, Erone, ecc. Di questa prospettiva qui non abbiamo parlato, ma per approfondirla si possono vedere i seguenti lavori: L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 2006; R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013; L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; P. Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, Norton & Company, New York 1995.

⁴⁶ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 433.

⁴⁷ Per la precisione, il testo fu scritto da Otto Neurath e corretto in certi particolari da Rudolf Carnap e Hans Hahn.

⁴⁸ Neurath O., Carnap R., Hahn H. et al., *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, Her. vom Verein Ernst Mach, Artur Wolf, Wien 1929. Trad. inglese: *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*, in O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, edited by R. S. Cohen e M. Neurath, Reidel Publishing, Dordrech and Boston 1973.

po la sua morte. In particolare, hanno aiutato la diffusione del suo pensiero i volumi *Empiricism and Sociology* e *Philosophical Papers 1913-1946*, entrambi curati dal filosofo Robert S. Cohen e dalla moglie Marie Neurath, nonché il volume *Economic Writings*, curato da Thomas E. Uebel e Robert S. Cohen.

Sappiamo bene che, per Neurath come per gli altri membri del Circolo di Vienna, promuovere una concezione scientifica del mondo, scevra da scorie metafisiche, fondata sulle osservazioni empirico-sperimentali e sull'analisi logico-matematica, era una vera e propria missione di vita. Per la vulgata, il neopositivismo o empirismo logico è quella dottrina filosofica per la quale tutto ciò che non è logica, matematica, scienza empirica o tecnologia è semplicemente "privo di significato". Sebbene ci sia un grano di verità in questa visione, se non altro perché alcuni degli epigoni più "fanatici" del neopositivismo l'hanno effettivamente propagata, la lettura delle opere del principale animatore del Circolo ci rivela una prospettiva meno asfittica. Del resto, essendo un sociologo, Neurath non poteva ignorare bellamente le complesse circostanze della genesi storico-sociale delle idee che andava diffondendo.

Se si tiene presente questo aspetto, non ci si stupirà nello scoprire che uno dei concetti più ripetuti negli scritti del sociologo viennese è proprio quello di "magia". Nei suoi volumi postumi sono inclusi diversi libri, pamphlet e articoli. Da essi distilleremo soltanto alcuni passaggi, utili al nostro discorso. Per cominciare, sfogliamo le pagine di *Empiricism and Sociology*. Nel volume, incrociamo il saggio *Anti-Spengler*, originariamente dato alle stampe in forma di libro nel 1921⁴⁹.

Neurath contesta su tutta la linea le idee espresse da Spengler nella sua opera di maggior successo, *Il Tramonto dell'Occidente*, pubblicata tre anni prima⁵⁰. In particolare, sostiene che la distinzione tra "cultura" e "civiltà" insegna poco dal punto di vista empirico. Nell'ambito della critica a questi concetti, il sociologo viennese punta l'attenzione sull'idea spengleriana che «i massimi pensatori matematici, artisti plastici nell'universo dei numeri, siano giunti alla concezione di problemi matematici decisivi della loro civiltà partendo da una profonda intuizione religiosa»⁵¹. Spengler si riferisce tanto ai matematici pagani, in particolare Pitagora che pone i fondamenti dell'aritmetica fondando una religione dei numeri, quanto a quelli cristiani, e in particolare a Nicolò Cusano che, nel 1450, «fissò i tratti fondamentali del calcolo infinitesimale partendo dalla considerazione della infinità di Dio»⁵².

Neurath non respinge la parziale verità contenuta in questa affermazione,

⁴⁹ O. Neurath, *Anti-Spengler*, Georg D. W. Callwey, München 1921.

⁵⁰ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Ugo Guanda Editore, Parma 1978.

⁵¹ Ivi, p. 118.

⁵² *Ibidem*.

ma ne contesta la pretesa di universalità. L'affermazione, ammette, può essere interamente vera per quanto riguarda Pitagora, ma ciò non significa che lo sia anche per Keplero, Newton o Cartesio. Questi studiosi erano in effetti religiosi, ma non può essere affermato alla leggera che essi abbiano risolto i loro problemi scientifici grazie a intuizioni religiose. Inoltre, si possono proporre numerosi controesempi a questa regola generale, citando i contributi di studiosi come Lagrange, Laplace, Eudosso di Cnido, Euclide e Gauss. A riguardo di questi, dice Neurath, «Spengler would probably declare that they did not solve problems of “their culture” but of “their civilization”; so that the statement that the great mathematicians of cultural epochs are strongly religious is revealed as analytic»⁵³.

La domanda che sorge spontanea di fronte a queste affermazioni è: cos'altro, oltre all'intuizione religiosa di cui parla Spengler o all'osservazione empirica su cui insistono i positivisti, può avere ispirato il lavoro di matematici, fisici e astronomi? Neurath lo chiarisce nel prosieguo: la magia. Afferma infatti: «Not until after Kepler did the mathematical natural sciences separate off from theology and magic, to become science alongside other science, a part of that consideration of the world which proceeds either purely empirically or regards the world as built up of small particles, elements, etc.»⁵⁴.

L'idea che vi sia un'altra forza in campo che spinge verso lo sviluppo delle scienze empiriche, ovvero la tradizione magica, viene sviluppata più compiutamente da Neurath in opere successive. Va intanto notato che un cenno alla questione, seppur breve, viene inserito anche nel manifesto *The Scientific Conception of the World* e dunque sottoscritto dagli altri membri del movimento. In esso, leggiamo: «The representatives of the scientific world-conception resolutely stand on the ground of simple human experience. They confidently approach the task of removing the metaphysical and theological debris of millennia. Or, as some have it: returning, after a metaphysical interlude, to a unified picture of this world which had, in a sense, been at the basis of magical beliefs, free from theology, in the earliest times»⁵⁵.

I neopositivisti dividono dunque la storia in tre fasi, non diversamente dai positivisti del XIX secolo. Tuttavia, ci sono due differenze essenziali. In primo luogo, separano la fase magica dalla fase teologica e accorpano la fase teologica con quella metafisica, mentre la fase scientifica o positiva resta quella ultima e definitiva della sequenza. In secondo luogo, affermano che

⁵³ Ivi, pp. 194-195.

⁵⁴ Ivi, p. 285.

⁵⁵ O. Neurath et al., *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*, in O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, edited by R. S. Cohen e M. Neurath, Reidel Publishing, Dordrecht and Boston 1973.

per entrare nella fase scientifica è necessario *un ritorno*, almeno per certi aspetti, alla fase magica, dopo la parentesi nella fase teologico-metafisica. Il lettore riconoscerà in questo schema il canovaccio della storia che già abbiamo trovato nel pensiero di Frazer. In effetti, come vedremo tra poco, Neurath conosce bene gli studi dell'antropologo britannico.

Piuttosto significativamente, il primo capitolo del saggio *Empirical Sociology: The Scientific Content of History and Political Economy*⁵⁶ è intitolato "From Magic to Unified Science". Qui, il sociologo austriaco afferma senza troppi giri di parole che le forme primordiali di tutte le scienze risiedono nella magia. Il parallelo è costruito in questi termini: Così come l'uomo moderno, cresciuto all'interno di una concezione scientifica del mondo, si ingegna per comprendere quali conseguenze avranno le sue azioni, allo stesso modo, l'uomo antico o addirittura preistorico, cresciuto all'interno di una concezione magica del mondo, cercava di determinare sul terreno dell'empiria quali potessero essere le conseguenze delle sue azioni. In altri termini, «those who live in the magical tradition are convinced, like modern men, that with adequate knowledge and means, they can systematically achieve great success in all fields. Magic does not mean something mysterious, *only the poor, hardwon techniques of social existence of primitive peoples, especially agricultural ones*»⁵⁷.

Neurath torna ripetutamente sul parallelo tra modo magico e modo scientifico di comprendere la realtà. Dietro la scienza, c'è l'idea che due fenomeni apparentemente lontani, disconnessi, eterogenei, in realtà sono in relazione di causa ed effetto. La relazione non è immediatamente evidente. Essa deve essere "scoperta" e portata alla luce, traslata da uno stato di mistero a uno stato di conoscenza. Lo stesso accade nella magia, anche se quest'ultima parte da principi più banali, paradossalmente meno misteriosi, per esempio che il simile produce il simile. La struttura più profonda del ragionamento, ovvero che tutti i fenomeni sono collegati tra loro e perciò lo deve essere anche la conoscenza, è esattamente la stessa. Nelle parole di Neurath: «The scientific tendency to link everything with everything else, to regard nothing as indifferent, clearly already belonged to the age of magic. If we teach the dependence of human fate on empirically describable conditions, *we are much closer in our way of thinking to the men of the magical times than we are commonly apt to suspect [enfasi nostra]*»⁵⁸.

⁵⁶ O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, cit. Titolo originale: Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie. *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, her. von Philipp Frank und Moritz Schlick, Bd. 5, Julius Springer, Wien 1931.

⁵⁷ Ivi, p. 320.

⁵⁸ Ivi, p. 322.

Dicevamo che l'influenza di Frazer è piuttosto evidente. Il riconoscimento esplicito lo troviamo nel seguente passaggio.

Like us, the men of early magical times were able to carry habits that had arisen in one situation over to other situations, and theoretically to deduce effects from various sets of circumstances: [...] Iron is not attracted by iron, but if nevertheless it is, then it is "bewitched" or, as we say, "magnetized". Man of the magical form of life has no special mode of thinking (Levy-Bruhl), we are of his flesh and blood (Frazer)⁵⁹.

Una volta che il mago ha compreso qual è la procedura per "stregare" (magnetizzare) il ferro, riuscirà a usare l'incantesimo a proprio beneficio, esattamente come il moderno artigiano o ingegnere. Un diverso uso del linguaggio ci impedisce di capire quanto la magia e la tecnologia si somiglino. Il sociologo viennese nota che chiamiamo "tecnologia primitiva" le soluzioni tecniche del lontano passato che oggi riconosciamo come ancora funzionanti, mentre rigettiamo come ridicole superstizioni quelle che riteniamo non funzionanti. In una formula: «What we regard as useless we mostly call "magic", and what we approve we call "science"»⁶⁰.

Resta però il fatto che alcune invenzioni funzionano davvero, mentre altre non funzionano. O, se vogliamo metterla in termini metodologicamente più cauti, alcuni artefatti umani basati su certe conoscenze mostrano una capacità migliore di interagire efficacemente con l'ambiente sul piano statistico rispetto ad altri. Come si passa dalle soluzioni meno efficaci basate sulla magia a quelle più efficaci basate sulla scienza, considerando che si è riconosciuta l'esistenza di una fase storica intermedia basata sulla religione?

Neurath insiste sul fatto che bisogna considerare la complessità del movimento storico. Si può partire da uno schema, per semplificare l'interpretazione della realtà, ma sarebbe ingenuo pensare che lo schema sia la realtà. In realtà, magia, religione e scienza convivono in misura diversa in tutte le fasi. Quindi, bisogna giudicare diversamente, caso per caso. In taluni casi, il passaggio da magia e scienza è immediato, senza bisogno di passare per la fase teologica⁶¹. In tal altri, c'è bisogno di un ritorno, di un passo indietro. Neurath si guarda bene però dal dire che la fase teologico-religiosa è una mera aberrazione. Anch'essa gioca un ruolo in certa misura positivo.

Certamente, la regola generale è che il superamento della magia avviene attraverso la sua sostituzione con la teologia e questa seconda fase implica

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ «Thus even today we still meet magic everywhere in our own cultural area. Often it goes directly into technology and science, without passing first through theology». Ivi, p. 322.

un allontanamento dai problemi empirici⁶². Non si può però negare un fatto evidente: gli scienziati e i medici del Medioevo sono spesso frati e preti. Nella misura in cui si occupano di scienza pratica, come possono raggiungere risultati positivi, se hanno una concezione teologica del mondo in cui il miracolo, l'intervento divino, può mettere in dubbio l'esistenza di ferree leggi di natura?

La spiegazione dell'arcano è la seguente: «But remnants of magic continue, for instance, in the framework of Catholic theology, being tolerated as popular customs, or they remain without being tolerated»⁶³. Se, da un lato, i teologi non si preoccupano di questioni tecniche, perlomeno quando si dedicano alla loro principale vocazione, d'altro canto svolgono anche professioni sussidiarie. Non di rado gli uomini di Chiesa sono medici e scienziati, teorici ed empirici. Hanno successo perché nella loro stessa visione religiosa sono nascosti residui di magia, ovvero modi di ragionare che li portano a risolvere problemi pratici. Nel cristianesimo non c'è la semplice invocazione di Dio, c'è anche un sistema di rituali le cui radici magiche sono per Neurath (che qui segue evidentemente Fraser) sono fin troppo evidenti. Il sacrificio rituale del figlio di Dio, la "trasformazione" del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, l'ingestione da parte dei fedeli del corpo di Cristo, ecc., sono riti propiziatori di carattere magico⁶⁴. Poiché il prete-scienziato stesso si rende conto che questi riti non risolvono tutti i problemi umani, deve ingegnarsi per trovare soluzioni tecniche efficaci che affianchino i riti, contribuendo così a superare tanto la magia quanto la teologia.

È possibile che il teologo contribuisca alla conoscenza soltanto quando nega se stesso? In fondo, abbiamo visto che nell'*Anti-Spengler*, Neurath ammette che Pitagora contribuisce alla crescita della conoscenza matematica partendo da basi essenzialmente teologiche. A ben vedere, su questo punto, il sociologo austriaco è più cauto di Frazer. Mostra, per esempio, di conoscere gli studi di Pierre Duhem sulla scienza del Medioevo. Il quadro della situazione, ai suoi occhi, è il seguente:

Christian scholasticism in Europe has done much, without contributing to systematic control by experience. Scholasticism accustomed men to the 'suprasensible', 'transcendent', 'metaphysical', i.e. 'uncheckable' and 'meaningless'. It usually practiced logical articulation on unsuitable objects. Still,

⁶² «Overcoming magic often takes the form of theology. In this theologizing era, men become accustomed to an extra-empirical or even anti-empirical attitude». *Ibidem*.

⁶³ Ivi, p. 324.

⁶⁴ «Within strict Catholic teachings there is still a ban on demons, exorcism, miracle healings and other empirical measures, alongside of the basic transformation of bread and wine into the flesh and blood of Christ which, by Catholic doctrine, are eaten by the believer during communion. But this transformation which in itself belongs to this world cannot be checked by the senses». Ivi, p. 323.

one must not underrate the physical achievements of scholasticism, as was shown by Duhem, who is friendly towards all Catholic theology. What distinguishes the modern scientific world-view, physicalism, which has greatly developed since the Renaissance, is its strict logically articulated empiricism, the formulation of order⁶⁵.

Può sorgere il dubbio che si tratti di una mera formula di cortesia, per mostrare un certo distacco dalle proprie idee, ovvero che siamo di fronte a quel tipico esercizio degli scritti accademici che gli inglesi chiamano *paying lip service*. Che non si tratti di un semplice contentino, appare però chiaro se leggiamo un altro lavoro di Neurath, stavolta raccolto in *Philosophical Papers*. Il saggio in questione è *Ways of the Scientific World-Conception*⁶⁶, pubblicato nel 1930, e sarà anche l'ultimo lavoro di Neurath che prenderemo in considerazione in questa ricerca.

Anche qui, lo studioso austriaco mette subito in chiaro la sua tesi fondamentale, ovvero che la magia è la madre della scienza, mentre la teologia è al più sorellastra della magia o matrigna della scienza. Scrive: «Magic may seem alien to us at first glance; still, in a certain respect, it is closer to modern physics or biology than theological thinking. In general, the magician works finite changes, determined by tradition, which can be perceived and therefore checked by everybody»⁶⁷. E ancora insiste sul fatto che «the magician does not have to deal with the totality of the world as the theologian has, nor with an all-embracing godhead that lives in everything, does everything. In this respect the modern physicist is close to the magician»⁶⁸.

Neurath fornisce anche alcuni esempi interessanti che mostrano come il modo magico di pensare sia analogo e perciò relazionabile alla moderna concezione scientifica del mondo.

In the primitive conception, a corpse is often taboo; whoever touches it brings death upon himself. (Modern analogy: infection.) Or: disease is removed by incisions, tattooings, into the body. (Analogy: bleeding, operation.) By incisions into the body the sorcerers make men into women-men. (Analogy: transplantation of glands for changing sex.) One often deliberately presents magical action as being stranger than it is. If we formulate the recorded magical statements more precisely, we certainly encounter strange

⁶⁵ Ivi, p. 325.

⁶⁶ O. Neurath, *Ways of the Scientific World-Conception*, in Id., *Philosophical Papers 1913-1946*, Springer, Dordrech 1983. Titolo originale: Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung, «Erkenntnis», Vol. 1 (1930/1931), pp. 106-125.

⁶⁷ O. Neurath, *Philosophical Papers*, cit., pp. 33-34.

⁶⁸ Ivi, p. 34.

contents but also familiar relations: a definite observable event is seen as a condition for another⁶⁹.

Illuminante è, in particolare, il parallelo tra la morte generata dalla violazione di un tabù e quella causata da un'infezione. Sappiamo che in passato era diffusa l'idea che le malattie fossero causate da demoni invisibili, da spiriti immondi che si impadronivano dei corpi umani. Di quest'idea troviamo chiara traccia anche nei Vangeli⁷⁰. Per guarire gli afflitti, il mago doveva scacciare i demoni dai loro corpi. Ciò poteva avvenire in modi diversi, più o meno efficaci. Poteva avvalersi di perentorie invocazioni o incantesimi. Il mago più potente era colui che comandava ai demoni con la sola voce o l'imposizione delle mani. Oppure, poteva somministrare pozioni magiche. Abbiamo a lungo pensato che il superamento di questa concezione abbia portato alla nascita della medicina moderna. Si pensi alla nuova concezione del "morbo sacro", l'epilessia, come patologia naturale formulata da Ippocrate, o alla teoria degli umori elaborata dallo stesso medico greco e poi sviluppata da Galeno. Epperò, che questo approccio abbia rappresentato un progresso è vero solo in parte. Se, da un lato, esso ha liberato il campo dall'idea che le malattie fossero punizioni divine che colpivano chi si macchiava di comportamenti immorali, d'altro canto il nuovo approccio ha impedito a lungo di vedere che ci sono davvero forze invisibili che affliggono i malati. Come spiega Neurath, il ragionamento magico, in sé, è corretto. È soltanto l'uso di termini diversi, nel contesto di un livello di conoscenza più arretrato, che impedisce di vedere l'analogia tra i due approcci. Ci sono demoni invisibili o spiriti immondi (batteri, virus, funghi) che invadono un corpo e ci sono pozioni magiche (farmaci antibiotici, antivirali, antimicotici) che lo liberano dalla possessione (l'infezione). Una magia (una terapia efficace) messa in atto da un abile stregone (un medico capace) deve avere successo. Nella concezione magica, così come in quella medica, i demoni debbono obbedire a un rituale senza vizi di forma. Diversa è la situazione se, al posto dei "demoni", esseri potenti ma che possono essere sconfitti, si pone l'arbitraria decisione di un Dio onnipotente e si considera la malattia alla stregua di una maledizione divina. In questo caso, che può fare un uomo se non sperare che Dio cambi idea riguardo la sua sorte? Resta solo la fede.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr., in particolare, il Vangelo di Marco: «[23]Allora un uomo che era nella sinagoga, posseduto da uno spirito immondo, si mise a gridare: [24]«Che c'entri con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci! Io so chi tu sei: il santo di Dio». [25]E Gesù lo sgridò: «Taci! Esci da quell'uomo». [26]E lo spirito immondo, straziandolo e gridando forte, uscì da lui. [27]Tutti furono presi da timore, tanto che si chiedevano a vicenda: «Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono!». [28]La sua fama si diffuse subito dovunque nei dintorni della Galilea».

Che Neurath stia seguendo il Frazer risulta chiaro quando afferma che si deve ammettere che i mezzi intellettuali della magia, ovvero i principi di similarità e di contagio, sono estranei alla scienza moderna. Abbiamo visto che altri sociologi e antropologi contestano la riduzione della magia a questi due principi. Lo stesso Neurath, in realtà, insistendo sul fatto che in certi casi la differenza tra magia e scienza è solo nel linguaggio usato, mostra di volersi muovere oltre la concezione dello studioso scozzese, per il quale le formule magiche non sono che errori. Il sociologo austriaco nota che anche la suggestione gioca un ruolo nella magia, ma questo principio non è affatto alieno alla scienza: «If an old woman casts spells on warts, we call it superstition; when university professors do the same thing, we speak of suggestion therapy and science»⁷¹.

Ripetutamente, Neurath insiste sul fatto che, a differenza della teologia, «Magic has to do with the finite, the empirical, just as the modern engineer or physician does. The magician is judged according to his effectiveness. If his sorcery is bad, his prophecies wrong, he is dismissed or even killed»⁷². Al contrario, profeti religiosi e teologi non debbono mai esporre il collo alla mannaia, per utilizzare un'espressione che introdurrà Karl Popper nel suo criterio di scientificità. Essi possono sempre contare su un'ipotesi *ad hoc*: Dio ha cambiato idea. Neurath cita episodi dall'Antico Testamento per illustrare questo principio.

God decides independently of the prophet; there is no possible appeal, no calculation to which his decision could be subjected. The prophet is no longer responsible if his prophecy does not come true; in general, prophesying ceases from then on. The business of prophecy can no longer be empirically verified. God is no longer bound to any words of priests. There is no verification!⁷³

E, finalmente, arriviamo al punto. Tutto ciò non significa che l'apporto della teologia cristiana alla crescita della conoscenza scientifica, dalla caduta dell'Impero Romano al Rinascimento, sia stato nullo o, addirittura, meramente negativo. C'è un contributo ambivalente della teologia cristiana che deve essere portato in superficie.

The Christian theologians have obviously pushed aside the earthbound attitude of ancient science and primitive sorcery, and promoted the rise of idealist and spiritualist metaphysical notions. But on the other hand Scholastics heaped deductions on deductions in order to deduce statements or demands

⁷¹ O. Neurath, *Philosophical Papers*, cit., p. 35.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 38.

from transmitted texts; proofs of all kinds were continually produced that occasionally also referred to physical, chemical, psychological and biological doctrines. The logical side of scientific thinking was greatly advanced, the understanding of empirical fruitfulness rather weakened⁷⁴.

È tutt'altro che un riconoscimento di facciata, o di piccola entità, se solo si ricorda che il positivismo logico, che agli occhi di Neurath altro non è che la filosofia del mondo scientifico moderno, si poggia su due pilastri, non su uno soltanto. L'enfasi sul controllo empirico delle affermazioni è certamente preponderante, ma non si deve scordare il ruolo che la rigorosa applicazione della logica e della matematica hanno in questo sistema di pensiero. Questo secondo pilastro della conoscenza scientifica deve qualcosa al pensiero teologico, da quello pitagorico-platonico a quello scolastico.

Per dirla in altri termini, se a livello di teoria generale i neopositivisti respingono la narrazione dell'origine cattolica della scienza propagandata da Duhem, d'altro canto respingono anche la tesi illuminista per la quale tanto la magia quanto la teologia sono mere superstizioni e la scienza è potuta emergere quando ci si è resi conto di questo semplice fatto.

Nell'Antichità come alle soglie della Modernità, si nota lo stesso meccanismo. Non sono gli scettici, gli scrittori disincantati, i nichilisti, a fare crescere la scienza e le matematiche. Leucippo, Democrito, Epicuro pongono le basi della teoria atomica dell'universo, ma, proprio perché si oppongono alla visione religiosa del mondo, si oppongono anche all'idea che il mondo sia ordinato, in possesso di un centro, governato da leggi e perciò intelligibile. Per loro il mondo è caotico, sicché, più che concentrarsi sui fatti osservabili e sulle loro regolarità, gli atomisti antichi si lasciano spesso andare a voli pindarici e speculazioni di diverso tipo⁷⁵. Perlomeno agli occhi di Neurath, l'atteggiamento di fondo di questi studiosi pare fundamentalmente antiscientifico. Al contrario, «In antiquity mathematics was advanced especially by the theologically minded Pythagoreans and Platonists; God was seen as a mathematical being»⁷⁶.

Il punto è che "Dio" può essere inteso in modi diversi. Può essere il nome del tirannico Signore degli Eserciti dell'Antico Testamento, dalle cui decisioni arbitrarie dipende la sorte degli uomini, oppure il nome dell'ordine matematico del Cosmo, come accade nella tradizione religiosa pitagorico-platonica. Il cristianesimo ha assorbito e cercato di sintetizzare entrambe le idee di Dio. «The notion of God obviously contains both: completely free

⁷⁴ Ivi, pp. 39-40.

⁷⁵ O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, cit., p. 286.

⁷⁶ O. Neurath, *Philosophical Papers*, cit., p. 40.

play of the will, 'freedom', and on the other hand the highest order and thence its mathematical aspect»⁷⁷.

Gli scienziati cristiani del Rinascimento, notoriamente, tendono ad avere un'idea platonizzante di Dio⁷⁸. Sicché, non dobbiamo stupirci nello scoprire il loro apporto fondamentale alla rivoluzione scientifica. Neurath lo riconosce senza dubbio: «The great astronomical and mathematical theories would hardly have developed as early as they did through everyday needs alone. Kepler discovered his laws of the planets by trying to discover 'God's holy harmony'»⁷⁹.

Non va però dimenticato che la rivoluzione scientifica apre le porte a una crisi profonda della civiltà cristiana. Porta alla secolarizzazione, all'illuminismo, alla fine del potere temporale dei Papi, e persino a una parziale scristianizzazione della società. Per spiegare questo risultato apparentemente paradossale, il sociologo viennese mette in campo uno schema di ragionamento marxista, traslato dall'analisi della dinamica delle forze materiali alla dinamica delle forze ideali. La teologia cristiana, dando risalto al suo lato razionale (platonico) a scapito di quello irrazionale (testamentario), finisce per scavarsi la fossa da sola. «By elaborating logic as its tool, theology creates its own enemy; by mathematically reconstructing God's holy order of the spheres, it makes God redundant for astronomical calculations»⁸⁰.

Proponendo questa osservazione, Neurath coglie l'occasione per criticare gli ingenui – di qualunque orientamento – che tendono a leggere lo svolgimento della storia come una serie di sviluppi lineari, causati dal semplice conflitto tra due visioni opposte. In realtà, ogni visione ha una sua complessità interna che rende lo sviluppo storico molto più aggrovigliato e certamente non lineare⁸¹.

CONCLUSIONI

L'ultima osservazione di Neurath ci fornisce lo spunto per un ripensamento complessivo della questione delle origini della scienza. Si pensi a quante definizioni di scienza esistono. Alcune danno prevalenza al lato pratico di questa forma di sapere, altre insistono sul lato teorico. Alcune definizioni sono molto inclusive, tanto da fare spazio anche alle discipline umanistiche, men-

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ R. Campa, *La via platonica al Dio visibile di Copernico*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», 4(2), 2016, pp. 23-51.

⁷⁹ O. Neurath, *Philosophical Papers*, cit., p. 40.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ «A naive empiricist view of history always looks for series of developments in straight lines, for simple conflicts between two views. A closer inspection of real life, however, reveals far more complicated relations». *Ibidem*.

tre altre sono talmente esclusive da lasciare fuori persino diverse scienze naturali. Non è raro incrociare un fisico che offre una definizione della scienza così restrittiva da fare spazio solo alla fisica (e nemmeno a tutta). Si pensi poi a quante discipline scientifiche esistono e come sono cambiate nel corso della storia. Molte discipline scientifiche sono nate, si sono sviluppate e sono scomparse, mentre altre esistono da millenni con la stessa denominazione, ma si sono trasformate al punto, negli scopi e nei metodi, che si fa fatica a scorgere una qualsiasi continuità sostanziale. All'interno delle discipline ci sono poi i paradigmi, le teorie, i modelli, i concetti, con le loro precipue vicende storiche. Una teoria creduta vera – e perciò scientifica – in un frangente storico viene abbandonata in un periodo successivo. Se vengono scritte storie della scienza che tracciano anche la traiettoria degli errori e dei mutamenti di paradigma, è perché si è ormai svincolato il concetto di “vero” dal concetto di “scientifico”. La fisica di Newton è scientifica anche se è stata superata da teorie successive, perché è scientifica la *forma mentis* del ricercatore, il modo di procedere, di osservare, di ragionare. Inoltre, come abbiamo visto in questo articolo, anche religione e magia possono essere definite in modi diversi. E, per andare ancora più nello specifico, la stessa religione cristiana è mutata nel corso della storia e, ancora oggi, è concepita in modi assai diversi da diversi gruppi di fedeli.

Il lettore avrà già capito dove vogliamo arrivare: di fronte alla complessità del fenomeno, chiedersi se la causa dell'emersione della scienza sia l'abbandono della religione cristiana, o la stessa religione cristiana, o ancora la magia, significa porre male la questione. Ponendola in questo modo, si può dimostrare qualsiasi cosa. Basta partire dalle definizioni “giuste” e prendere in considerazione solo gli esempi “più importanti”, lasciando in disparte i fatti scomodi e le definizioni alternative, per dimostrare esattamente ciò che si vuole dimostrare. Poi, gli studiosi, se hanno un minimo di onestà intellettuale – e gli studiosi trattati in questo articolo hanno dimostrato di averla –, sono costretti ad ammettere eccezioni, introdurre distinzioni, portare in superficie anomalie, complicando una narrazione che inizialmente pareva limpida e lineare.

Se assumiamo una prospettiva meta-analitica, vediamo diversamente tutta la questione. *L'insieme delle pubblicazioni nel campo della storia della scienza* racconta che, allo sviluppo delle scienze hanno contribuito studiosi di qualunque orientamento religioso, gruppo etnico e periodo storico. Nei libri di scienza troviamo infatti osservazioni e teorie elaborate da pagani, musulmani, cattolici, protestanti, atei, agnostici, ecc., situati in Europa, India, Arabia, Cina, e in altre aree del mondo, in tempi antichi, medievali e moderni.

Sicché, per giungere a una ricostruzione storica attendibile, di questo come di altri fenomeni, la soluzione più saggia è comporre in un quadro unitario le diverse prospettive esistenti, riconoscendo non tanto che non c'è verità,

ma che ogni punto di vista contribuisce alla ricostruzione complessiva con una porzione di verità. Tra i tanti studiosi che hanno indicato questa via, vi è per esempio José Ortega y Gasset. Elaborando la sua “dottrina del punto di vista”, o “prospettivismo”, il filosofo spagnolo ha notato che

Finora la filosofia è sempre stata utopistica. Per questo ogni sistema filosofico aveva la pretesa di valere per tutti i tempi e tutti gli uomini. La filosofia, priva della dimensione vitale, storica e prospettivista, ogni volta faceva vanamente il suo gesto definitivo. La dottrina del punto di vista esige, invece, che nel sistema si articoli la prospettiva vitale da cui esso deriva, in modo da rendere possibile il suo articolarsi con altri sistemi futuri o esotici⁸².

Per Ortega y Gasset non si può comprendere la realtà se non si calano idee e fatti nella loro dimensione storica. Il filosofo spagnolo sottolinea dunque l'importanza della “ragione storica”, ma precisa altresì di non voler seguire le orme di Hegel, imponendo alla storia universale una ragione che in essa si compie inesorabilmente, perché ciò significherebbe riconoscere surrettiziamente un ruolo privilegiato a certi popoli o nazioni. Ogni individuo è calato in una sua realtà culturale e legge perciò la storia da una certa prospettiva. Tale prospettiva è sempre *vera*. Come nota Mariano Pérez Carrasco, Ortega y Gasset «si compiaceva di dire di non aver mai scritto per l'Europa o per l'umanità, ma soltanto per la Spagna e l'America Latina»⁸³. Ciò «non significa che la realtà venga frantumata nelle mille prospettive individuali, perdendo in questo modo la sua unità, ma che la conoscenza della vera realtà consiste appunto nella somma di tutte quelle prospettive...»⁸⁴.

Ortega y Gasset pensa *in primis* alla storia generale, che è storia di popoli e nazioni, ma l'approccio prospettivista può essere applicato anche alla storia della scienza, che è storia di idee – ma non di idee disincarnate, come ancora qualcuno oggi sembra presumere. Per compiere questa operazione si deve assumere un'attitudine che è tutto fuorché spontanea: quella di prendere le distanze dal proprio modo di vedere le cose, di relativizzare la propria prospettiva, di essere disposti a metterla vicino alle altre e non sopra le altre. Sappiamo bene che ogni studioso ha inevitabilmente il proprio punto di vista, le proprie preferenze, i propri pregiudizi. Ma qui non si tratta di superare soltanto i giudizi a priori. Si tratta di relativizzare anche i giudizi a posteriori, allo scopo di arricchire la rappresentazione complessiva di un fenomeno.

Con questo non vogliamo dire che tutti i modi di rappresentare un feno-

⁸² J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, SugarCo, Milano 1994, p. 135.

⁸³ M. Pérez Carrasco, *I due volti della modernità: storiografia vs solipsismo in Ortega y Gasset*, in G. Piaia e I. Manova, *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, Cleup, Padova 2014, p. 333.

⁸⁴ *Ibidem*.

meno siano equivalenti sul piano cognitivo, né che non esistano tesi incompatibili in ambito storiografico. Se uno storiografo afferma che un'opera scientifica è stata stampata per la prima volta nel 1538, mentre un altro sostiene che la prima impressione risale al 1528, è evidente che uno dei due sbaglia, o sbagliano entrambi, ma non possono avere entrambi ragione. Tuttavia, più che di micro-eventi storici, qui stiamo parlando di letture generali del movimento storico, o – se si vuole – di filosofie della storia. Com'è stato da molti notato, se postulassimo un relativismo assoluto, un solipsismo universale, cadremmo in contraddizione, perché esso investirebbe anche le rappresentazioni meta-analitiche. Qui stiamo proponendo – chiediamo venia per il bisticcio di parole – *un relativismo relativo* che sposta la questione della verità su un altro livello. Stiamo infatti dicendo che è possibile conseguire un *miglioramento complessivo* della rappresentazione storica, integrando le varie prospettive in una visione più grande e sfaccettata.

Le conclusioni alle quali questo approccio conduce sono le seguenti: hanno la loro dose di ragione gli illuministi che stigmatizzano l'azione di freno esercitata dalla religione cristiana e mettono nel contempo in evidenza l'apporto che la visione atea o deistica ha dato allo sviluppo *di certe teorie scientifiche*; hanno la loro dose di ragione anche gli studiosi cattolici che insistono sul contributo fondamentale offerto dalla prospettiva teologica cristiana allo sviluppo *di certe teorie scientifiche*; e hanno infine ragione i sociologi che sottolineano il contributo fondamentale di maghi, alchimisti e astrologi allo sviluppo *di certe teorie scientifiche*. Hanno invece torto *tutti* quando, partendo dai casi particolari percepiti dal loro singolare punto di vista, estendono la narrazione *a tutte le teorie scientifiche*, ovvero alla scienza nel suo complesso. Quest'ultimo concetto è stato bene sintetizzato, ancora una volta da Ortega y Gasset, nella seguente frase:

La sola prospettiva falsa è quella che pretende di essere l'unica⁸⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Bailly J. S., *La storia dell'astronomia. Ridotta in compendio dal signor Francesco Milizia*, A spese Remondini di Venezia, Bassano 1791.
- Campa R., *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.
- Campa R., *La via platonica al Dio visibile di Copernico*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», 4(2), 2016, pp. 23-51.
- Campa R., *Le origini magiche della scienza: uno sguardo alla tradizione filosofica*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», special issue *Magic in the Hi-*

⁸⁵ J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 135.

- story of Ideas*, 7(1), 2019, pp. 97-129.
- Condorcet N., *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.
- D'Holbach P. H. T., *Il Cristianesimo svelato. Analisi dei principi e degli effetti della religione cristiana*, a cura di Carlo Tamagnone, trad. di Franco Virzo, Diderotiana Editrice, 2012.
- De Maistre J., *An Examination of the Philosophy of Bacon. Wherein Different Questions of Rational Philosophy are Treated*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1998.
- Duhem P., *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, Chicago University Press, Chicago 1985.
- Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton, Roma 1973.
- Frazer J. G., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- Freud S., *Totem e tabù e altri saggi di antropologia*, Newton Compton, Roma 2006.
- Gay P., *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, W. W. Norton & Company, New York 1995.
- Henry J., *Magic*, in W. Applebaum (a cura di), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*, Garland Publishing, New York & London 2000, pp. 591-595.
- Hutchinson K., *Magic and the Scientific Revolution*, in W. Applebaum (a cura di), *Encyclopedia of the Scientific Revolution*, cit., pp. 595-598.
- Jaki S., *Fede e ragione tra scienza e scientismo*, intervista a cura di L. Benassi e M. Brunetti, «Cristianità», n. 239, 1995; Jaki S., *Il Salvatore della scienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.
- Josephson-Storm J. A., *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2017.
- Mauss M., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991.
- Neurath O., *Anti-Spengler*, Georg D. W. Callwey, München 1921.
- Neurath O., Carnap R., Hahn H. et al., *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, Her. vom Verein Ernst Mach, Artur Wolf, Wien 1929. Trad. inglese: *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*, in O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, edited by R. S. Cohen e M. Neurath, Reidel Publishing, Dordrecht and Boston 1973.
- Neurath O., *Economic Writings. Selections 1904-1945*, edited by T. E. Ueber & R. S. Cohen, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.
- Neurath O., *Empiricism and Sociology*, edited by R. S. Cohen e M. Neurath, Reidel Publishing, Dordrecht and Boston 1973. Titolo originale: *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie. Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, her. von Philipp Frank und Moritz Schlick, Bd. 5, Julius Springer, Wien 1931.
- Neurath O., *Ways of the Scientific World-Conception*, in Id., *Philosophical Papers 1913-1946*, Springer, Dordrecht 1983. Titolo originale: *Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung*, «Erkenntnis», Vol. 1 (1930/1931), pp. 106-125.

- Ortega y Gasset J., *Il tema del nostro tempo*, SugarCo, Milano 1994.
- Pellicani L., *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Pérez Carrasco M., *I due volti della modernità: storiografia vs solipsismo in Ortega y Gasset*, in G. Piaia e I. Manova, *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, Cleup, Padova 2014.
- Russo L., *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Spengler O., *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Ugo Guanda Editore, Parma 1978.
- Thorndike L., *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, The Columbia University Press, New York 1905; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*, The Macmillan Company, New York 1929.
- Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, in «Synthese», XVII (1967) (trad. it. Note sul «Ramo d'oro» di Frazer, Adelphi, Milano 1975, p. 23).



Third Section

CONTRIBUTIONS IN POLISH

„SPINOZASSTREIT” – POLEMIKA JAKOBIEGO Z LESSINGIEM I MENDELSSOHNEM. STARCIE IRRACJONALNEJ RELIGIJNOŚCI Z RACJONALIZMEM I HISTORYCZNYM KRYTYCYZMEM

Konrad Szocik

University of Information Technology and Management in Rzeszow
kszocik@wsiz.rzeszow.pl

Received 6 December 2019, Revised 4 January 2020,
Accepted 6 January 2020, Available online 7 January 2020

ENGLISH TITLE: “SPINOZASSTREIT” – JAKOBI’S POLEMIC WITH LESSING
AND MENDELSSOHN. THE CLASH OF IRRATIONAL
RELIGIOSITY WITH RATIONALISM AND HISTORICAL
CRITICISM

ABSTRACT

This paper reconstructs the history of the so-called “Spinozasstreit.” The Spinozasstreit is a brief period in the intellectual history of German philosophy in the second half of the 18th century. The essence of the Spinozasstreit is a philosophical debate between Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Johann Heinrich Jacobi, and Moses Mendelssohn. The point of controversy lies in the different points of views on such issues as the idea of God, God’s existence and nature, and the value of reason and faith in human cognition. The Spinozasstreit is an important debate within the German Enlightenment that expresses the conflict between rationalistic and irrationalistic approaches.

KEYWORDS: Spinoza, Enlightenment, pantheism, rationalism, philosophy of faith

1. WSTĘP: REHABILITACJA „MARTWEGO PSA”

Spór o Spinozę, czyli tak zwany „Spinozasstreit”, jest określeniem sporu mającego miejsce między dwoma niemieckojęzycznymi myślicielami, Gottholdem Ephraimem Lessingiem i Friedrichem Johannem Heinrichem Jacobim. Właściwie, użycie słowa „spór” na opisanie tego momentu z dziejów

współczesnej filozofii niemieckiej, nie jest w pełni adekwatne. Gdy chodzi o dwóch głównych bohaterów „Spinozasstreit”, Lessinga i Jacobiego, przebieg tego sporu można ograniczyć zaledwie do czterech miesięcy, w okresie od sierpnia 1780 roku, kiedy miały miejsce ostatnie rozmowy wspomnianych myślicieli, do stycznia 1781 roku, w którym umarł Lessing. Przy czym Lessing nie zareagował na oskarżenia Jacobiego, które sprowadzały się do zarzucenia Lessingowi głoszenia spinozizmu, utożsamianego przez Jacobiego z ateizmem.

W obronie zmarłego przyjaciela wystąpił Moses Mendelssohn i właściwy spór o Spinozę rozgrywał się między nim a Jacobim. Zanim przypomnimy w skrócie najważniejsze, merytoryczne punkty tego sporu, należy wspomnieć o Jacobim, który w tamtym okresie uchodził za tropiciela, „Wielkiego Inkwizytora” ateizmu i panteizmu (Fabro 1964, 547). „Spinozasstreit” przy okazji świadczy o ważności myśli Spinozy, który początkowo wykłety i raniiony nożem (Heine 1997, 69-70), zyskał szacunek i uznanie czołowych myślicieli niemieckojęzycznych, z Fichtem, Schellingiem i Heglem na czele (Yasukata 2002, 118). Z jednej strony, w obliczu popularności racjonalistyczno-deistycznej interpretacji Boga, z drugiej zaś spinozjańskiego, panteistycznego rozumienia boskości, Jacobi dążył do ponownego rozdzielenia Boga od natury i obrony jego transcendentnego wymiaru, zgodnego z chrześcijańską ortodoksją (Abbagnano 1974, 12).

Postać Jacobiego jest istotna z kilku powodów. Jacobi był jedynym myślicielem spajającym wszystkie trzy momenty tak zwanego „Panteismusstreit”, czyli sporu o panteizm. Pierwszą fazą tego z założenia filozoficznego i merytorycznego konfliktu, w praktyce jednak często podyktowanego emocjonalnymi uprzedzeniami, był spór o Spinozę – „Spinozasstreit”, który przypadał na lata 1780-1781 (do śmierci Lessinga), a następnie trwał od śmierci Lessinga do śmierci Mendelssohna w 1786 roku. Drugim etapem sporu o panteizm był „Atheismusstreit”, czyli spór o ateizm, którego momentem kulminacyjnym był rok 1799. Ofiarą tego sporu stał się Fichte, który oskarżony o głoszenie poglądów ateistycznych, został pozbawiony funkcji profesora Uniwersytetu w Jenie, a jego pisma zostały zarekwirowane przez rząd (Fabro 1964, 498-499). Wreszcie trzecim i ostatnim etapem „Panteismusstreit” był „spór o rzeczy boskie”, który przypadał na drugą dekadę XIX stulecia i rozgrywał się między Jacobim i Schellingiem. Jacobi w traktacie „Rzeczy boskie” z 1811 roku sprzeciwił się połączeniu języka teologii chrześcijańskiej z wykładnią panteistyczną (Abbagnano 1974, 12).

Obecnie zarysowane zostaną najważniejsze postulaty filozofii Jacobiego, wyjaśniające jego negatywny stosunek do wspomnianych filozofów i w praktyce – do olbrzymiej części nowożytnej filozofii, jak również do całych dziejów filozofii, o ile odwoływały się do rozumu, a nie do sfery irracjonalnej (Fabro 1964, 483).

2. ANTYFILOZOFICZNA POSTAWA JACOBIEGO, OPARTA NA IRRACJONALNEJ WIERZE

Jacobi zakwestionował właściwie całą europejską tradycję filozoficzną, która wprawdzie punktem wyjścia uczyniła poszczególne przedmioty i zjawiska, ale w ostateczności zajmowała się wyprowadzaniem ogólnych wniosków i właściwości. Pod tym względem filozofia upodabnia się do nauki, nie zajmując się analizą wybranego, jednego przypadku, ale dążeniem do odkrycia szerszych prawidłowości, mających zastosowanie dla wszystkich reprezentantów danej grupy. Zarzut Jacobiego zakładał, że taka filozofia nie ujmuje specyfiki pojedynczych, konkretnych bytów, pozbawiając je własności im specyficznych, decydujących o ich wyjątkowym charakterze (Piórczyński 2006, 29-30). Jacobi krytykował pośrednią wiedzę o bycie, abstrakcyjne opisywanie rzeczywistości (Piórczyński 2006, 33). Uwaga Jacobiego jest trafna, jednak nawet trudno wyobrazić sobie metodę filozofowania poświęconą jednemu przedmiotowi. Nawet w przypadku egzystencjalizmu chodzi o pewne powtarzalne, wspólne wszystkim schematy zachowań, przeżyć, reakcji w określonych sytuacjach.

To uprzedzenie do filozofii nie wyjaśnia jeszcze krytycznego stosunku Jacobiego do panteizmu, ateizmu, a tym samym formułowanych przez niego zarzutów o szerzenie ateizmu przez współczesnych mu myślicieli niemieckojęzycznych. Jacobi w odniesieniu do koncepcji Spinozy, u której podstaw, jego zdaniem, tkwi „ślepy fatalizm i materializm” (Fabro 1964, 266), utożsamiał filozofię jako taką z determinizmem, koniecznością, wykluczeniem wolności i autonomii jednostki. Tym samym naturalną alternatywą dla ceniącego wolność Jacobiego jest porzucenie filozofii na rzecz wolności. Jeżeli jednak filozofia i nauka nie są w błędzie, mimo że utrzymanie wolności na ich gruncie jest niemożliwe, zwrot ku wolności oznacza rezygnację z myślenia filozoficznego i naukowego. Jacobi zdaje sobie sprawę z irracjonalnego, opartego wyłącznie na postulatach wiary, charakteru proponowanej przez siebie jako alternatywa dla filozofii, rozwiązania. Tym co pozostaje, jest „skok w wiarę”, „salto mortale”, które jest świadomym zerwaniem z myślą uzasadnianą racjonalnie i empirycznie (Piórczyński 2006, 197-199). Przyjęcie takiego stanowiska, kwestionującego wartość i specyfikę filozofii, w naturalny sposób otwiera drogę do krytyki każdego nurtu, który odwołuje się do podstaw potencjalnie mogących zyskać intersubiektywną aprobatę każdej myślącej jednostki. Trudno bowiem oczekiwać, aby wszyscy podzielali wiarę w identyczne jak Jacobi postulaty.

Jacobi w nieuzasadniony filozoficznie, ale wytłumaczalny w ramach przyjętej przez niego, irracjonalnej perspektywy, postrzega człowieka jako byt, który w swojej absolutnej wolności ukierunkowany jest na Boga. Otwarcie na transcendencję, nieskończoność, jawi się przed Jacobiemu jako

naturalne i niekwestionowane. Tym samym wiara w Boga jest postrzegana jako funkcja człowieka istotowo związana z ludzkim bytem, niebędąca jedynie domeną dobrowolnego wyboru, lecz pierwotnym i fundamentalnym aktem. Takie, raczej nietolerancyjne i ideologiczne stanowisko Jacobiego, które można określić mianem filozofii wiary, postrzegające wiarę w istnienie Boga i jego opatrnościowe rządy nad człowiekiem jako oczywistą, konieczną i jedyną słuszną postawę; uzasadnia antypanteistyczne i antyateistyczne ukierunkowanie jego publicystycznej działalności. Dla Jacobiego ludzka „wiedza” o Bogu jest cząstkowa, o charakterze jedynie instynktownym, związanym z przekonaniem o konieczności istnienia sfery nieskończoności (Piórczyński 2006, 206-207, 211). Tym samym, z perspektywy Jacobiego, wykluczone zostają wszystkie próby racjonalnego dyskursu o Bogu, prowadzone w panteistycznym duchu Spinozy czy deistycznym Lessinga i Mendelssohna.

3. FANATYCZNA OBRONA WIARY W BOGA PRZEZ JACOBIEGO JAKO ŹRÓDŁO OSKARŻEŃ O ATEIZM FILOZOFÓW NOWOŻYTNYCH. SZCZEGÓLNA DEZAPROBATA DLA SPINOZY

Jacobiego można śmiało określić mianem fanatyka. Termin ten oznacza osobę, która bezkrytycznie, bezrefleksyjnie, jest przekonana o słuszności i prawdziwości podzielanych przez siebie poglądów. W przypadku Jacobiego chodzi oczywiście o istnienie Boga, które ponadto może być afirmowane jedynie przez irracjonalną wiarę. Dla Jacobiego każda inna postawa zagraża Bogu i religii. W związku z tym „myśl” Jacobiego jest naznaczona wybiórczym, tendencyjnym rozumieniem prawdy i rzetelności, odrzucając dążenie do poznania prawdy, cechujące filozofię. Abbagnano stanowisko Jacobiego określa mianem obrony nie prawdy samej w sobie, ale prawdy określonej, wybranej. Jacobi postrzegał Boga jako nieuwarunkowaną podstawę tego, co uwarunkowane i skończone, czyli całej rzeczywistości i przede wszystkim człowieka (Abbagnano, Fornero 1986, 47). Tym samym Bóg jawił mu się jako instancja pewniejsza, ważniejsza, bardziej oczywista niż człowiek. Takie twierdzenia wpisują Jacobiego w nurt myśli chrześcijańskiej, której reprezentatywnym przykładem jest m.in. Augustyn z Tagasty, głoszący przekonanie o większej pewności istnienia Boga niż człowieka (Augustyn 1953). Oczywiście, takie przekonanie Jacobiego, wręcz pewność istnienia Boga, nie może być ufundowane na rozumie. Jedyną możliwą postawą stwierdzającą istnienie Boga jako pewnego i niekwestionowalnego faktu jest pozarozumowa wiara.

Zanim Jacobi przystąpił do sformułowania oskarżeń o głoszenie poglądów ateistycznych przez współczesnych mu filozofów, ustosunkował się

do czołowych myślicieli inaugurujących epokę nowożytną. Wskazywał na bezradność filozofii racjonalistycznej, która wypacza ideę Boga i w konsekwencji wiedzie do ateizmu. Kartezjusz, mimo dobrych intencji, był w stanie wskazać na istnienie jedynie abstrakcyjnej, pustej idei. W przypadku Kartezjusza szczególnie jasna staje się teza Jacobiego o abstrakcyjnym, nieujmującym prawdziwej natury rzeczy, charakterze filozofii. Podobnie błędem Leibniza było odwołanie się do rozumu, a nie wiary, w próbach określenia i zdefiniowania Boga. Największym ideowym wrogiem Jacobiego był Spinoza, stanowiący dla niego uosobienie zagrożeń i błędów generowanych przez racjonalizm (Abbagnano, Fornero 1986, 47-48). Zdaniem Jacobiego, spinozizm jest tożsamy z panteizmem, a panteizm jako taki w praktyce może funkcjonować jedynie jako system Spinozy.

W listach „O nauce Spinozy do Pana Moseśa Mendelssohna” Jacobi ujawnia swoją interpretację myśli spinozjańskiej. Umieszcza Spinozę w szeregu ze wspomnianymi: Kartezjuszem, Leibnizem, a także Gassendim czy Wolffem, którzy opisują Boga jedynie jako ślepą, bezosobową, abstrakcyjną, kosmiczną siłę. Krytykował jednocześnie ideę „Hen Kai pan, Jednego i Wszystkiego”, która w filozofiach panteistycznych charakteryzuje boskość jako tożsamą z przyrodą, przenikającą przyrodę, tym samym znosząc dualizm myśli i bytu, a przede wszystkim Boga jako instancji transcendentnej, i świata (Fabro 1964, 466-468, 473). Ten sam zarzut powraca również w odniesieniu do oskarżenia pod adresem Lessinga, kiedy przywołując rozmowę z Lessingiem, Jacobi wskazuje właśnie na entuzjastyczne wypowiedzenie tych słów (to znaczy „Hen Kai pan”) przez Lessinga jako wyraz jego aprobaty dla takiego właśnie panteistycznego i spinozjańskiego rozwiązania tego problemu metafizycznego (Yasukata 2002, 122). Niechć do tak zinterpretowanej, a raczej spreparowanej (o czym w dalszej części tekstu), myśli Lessinga, staje się zrozumiała na tle stosunku do systemu Spinozy. Zdaniem Jacobiego, Spinoza utożsamiał moc, to co nieuwarunkowane, z wolnością, koniecznością i rozumnością, tym samym ustanawiając determinizm i stając się głównym inicjatorem współczesnego ateizmu (Fabro 1964, 466).

Odrzucenie ateizmu jest dla Jacobiego równoznaczne z odrzuceniem filozofii opartej na rozumie, próbującej racjonalnie opisywać świat i Boga. Niezależnie od oceny metafizycznych implikacji filozofii Spinozy, to znaczy od jej teistycznego bądź ateistycznego charakteru, Jacobi jednoznacznie negatywnie ocenia racjonalizm, postulując postawę opierającą się na wierze. Tylko dzięki wierze jesteśmy w stanie, jego zdaniem, poznać nie tylko Boga, ale również samych siebie i świat (Abbagnano, Fornero 1986, 48).

4. OSKARŻENIE LESSINGA O PANTEIZM I ATEIZM

Podstawą dla oskarżenia Lessinga przez Jacobiego o głoszenie poglądów ateistycznych, a tym samym zapoczątkowania sporu o Spinozę, były dwie tury rozmów Jacobiego z Lessingiem w 1780 roku, przede wszystkim pierwsza z 7 i 8 lipca, w której Lessing miał zdradzić swoje przywiązanie do spinozizmu (Abbagnano 1974, 12).

Pierwszy kontakt Jacobi nawiązał z Lessingiem drogą listowną w 1779 roku. Lessing, dziękując za otrzymanie kopii powieści Jacobiego, „Woldemar”, przesłał mu swój dramat „Nathan Mędrzec”. W odpowiedzi Jacobi wyraził chęć odbycia osobistej rozmowy z Lessingiem. Po raz pierwszy Jacobi spotkał się z Lessingiem w jego rezydencji w Wolfenbüttel w dniach 5-11 lipca 1780 roku. Po raz drugi i ostatni spotkał się z Lessingiem w Brunswiku i Halberstadt między 10 a 15 sierpnia 1780 roku. Przeprowadzone wówczas rozmowy, pozbawione świadków, stanowiły jedyną merytoryczną podstawę dla określenia myśli Lessinga jako panteistycznej.

Niezwykle ciekawą kwestią jest fakt, że Jacobi, życząc sobie osobistego spotkania z Lessingiem, nie wymieniał motywów literackich, co byłoby w tym przypadku najbardziej oczywiste, zważywszy na fakt wymiany dwóch prac: „Woldemara” i „Nathana Mędrca” pomiędzy twórcami. Jako główny motyw spotkania, Jacobi podał filozofię Spinozy, wskazując Lessinga jako źródło uzyskania oczekiwanej pomocy przeciwko tej filozofii. Jest wielce prawdopodobne, że Jacobi, wrogo nastawiony do współczesnej myśli oświeceniowej, chciał posłużyć się Lessingiem, którego podejrzewał o sympatię dla spinozizmu, jako główną figurą pozwalającą na radykalne skrytykowanie idei oświeceniowych, wiodących do ateizmu i fatalizmu, będących istotą i konsekwencją spinozizmu (Yasukata [2002] s. 125-127).

Według relacji Jacobiego, kluczowe znaczenie posiadał nieopublikowany poemat „Prometeusz” Goethego, który podczas dyskusji Jacobi zaprezentował Lessingowi. Poemat o wydźwięku panteistycznym miał zyskać aprobatę Lessinga. Według relacji Jacobiego, Lessing wypowiedział słowa „Hen Kai pan, Jedno i Wszystko”, ilustrujące panteistyczne, znoszące dualizm i transcendentny wymiar, wyobrażenie Boga. Jacobi, rzecz jasna, nie mógł zaakceptować takiego oświadczenia, będąc zagorzałym wrogiem nie tylko spinozizmu, ale każdego innego, racjonalnego ujmowania Boga. Uznał Lessinga za spinozystę, nawet bardziej konsekwentnego i radykalnego od Spinozy, oraz złożył własne wyznanie wiary w osobowego i transcendentnego Boga (Jacobi 1986, 4-6, 8, 10). Dla przypisania Lessingowi posiadania poglądów ateistycznych wystarczyła Jacobiemu wypowiedź Lessinga, w której przypisuje systemowi Spinozy wielką wartość logiczną i metafizyczną, stwierdzając że poza jego systemem nie ma żadnej innej filozofii. Jak później trafnie zauważył Mendelssohn, Jacobi nie był w stanie poprawnie

rozpoznać i zrozumieć poglądów filozoficznych i religijnych Lessinga, utożsamiając automatycznie sympatię dla spinozyzmu z panteizmem i ateizmem (Engel 2001, 129).

Podsumowując, podczas dyskusji o której informuje nas jedynie relacja Jacobiego, pozbawiona jakichkolwiek innych rozmówców i świadków, Jacobi stale podkreślał swoją intelektualną niechęć, czy przynajmniej obcość wobec systemu Spinozy; bronił przekonania o istnieniu Boga rozumianego w duchu tradycji chrześcijańskiej, a nie nowożytnej, racjonalistycznej i deistycznej filozofii, oraz eksponował spinozjański, a tym samym także lessingowski fatalizm¹. Co najważniejsze, rozpoznał Lessinga jako spinozystę i ateistę, jakkolwiek oczekiwał od niego uzyskania wsparcia w walce z systemem Spinozy.

5. ISTOTA „SPINOZASSTREIT” – POLEMICA JACOBIEGO Z MENDELSSOHNEM. MOSES MENDELSSOHN JAKO OBRONCA TEISTYCZNEGO WYMIARU FILOZOFII LESSINGA

Ważniejszy od chronologicznej relacji wydarzeń i ich historycznego opisu jest, rzecz jasna, merytoryczny przebieg tej dyskusji. Niemniej na wstępie, warto pokrótce przypomnieć przebieg wypadków, których całość, już po śmierci Lessinga, przeszła do historii pod nazwą „Sporu o Spinozę”.

Wkrótce po śmierci Lessinga Jacobi poinformował listownie Elizę Reimarus, bliską przyjaciółkę Lessinga, o jego przedśmiertnej deklaracji, w której przyznał się do podzielania spinozyzmu. Mendelssohn, powiadomiony o tym szokującym wydarzeniu przez Elizę Reimarus, sformułował szereg pytań domagających się przeanalizowania okoliczności rozmowy i nastroju samego Lessinga; stopnia zrozumienia systemu Spinozy przez Lessinga i interpretacji, którą mógł mieć na myśli; samopoczucia Lessinga, które pozwalałoby potraktować rzekome wyznanie jako rezultat kaprysu bądź dowcipu; wreszcie, Mendelssohn pytał o autentyczność samej relacji Jacobiego i dokładne brzmienie wypowiedzi Lessinga.

W odpowiedzi na liczne pytania Mendelssohna, zrodzone przez słusznie pojawiające się wątpliwości, Jacobi, jak poprzednio, korzystając z pośrednictwa Reimarus, w listopadzie 1783 roku wysłał sprawozdanie – liczący 36 stron zapis tamtej rozmowy z Lessingiem (Yasukata 2002, 120-121). W tym liście Jacobi szczegółowo poinformował o panteistycznych poglądach Lessinga, przywołując jego aprobatę wyrażoną w słowach „Hen Kai pan”, dla „Prometeusza” Goethego (Ottewell 2002, 149-150). Mendelssohn, będąc pod wrażeniem skrupulatności i drobiazgowości sprawozdania z tam-

¹ Por. zapis całej dyskusji między Jacobiego z Lessingiem [w:] Jacobi 1986, 416.

tej rozmowy, przygotowanej przez Jacobiego na kształt stenogramu, nie był w stanie zakwestionować prawdziwości tej relacji oraz uczciwości i czystości intencji oskarżyciela. Przytoczona przez Jacobiego wersja zdarzeń do tego stopnia wydała się Mendelssohnowi przekonująca, że czynił zarzuty swojemu przyjacielowi, zarazem podejrzewając siebie o ewentualną niedojrzałość filozoficzną, która mogła zniechęcić Lessinga do wyznania swojemu przyjacielowi prawdziwych poglądów metafizycznych i religijnych.

Mendelssohn jednak wkrótce stracił zaufanie zarówno do prawdziwości relacji Jacobiego, jak i uczciwości jego intencji. Jednym z czynników była filozofia wiary Jacobiego, usposobionego nietolerancyjnie wobec tradycji filozofii racjonalistycznej, wrogię wobec oświeceniowych idei. Taki światopogląd Jacobiego pozwolił Mendelssohnowi na słuszne dopatrywanie się w jego działaniach realizacji swoich przekonań światopoglądowych, a zatem działał o charakterze ideologicznym, a nie merytorycznym.

W wydanych w 1785 roku „Godzinach porannych, czyli wykładach o istnieniu Boga”, Mendelssohn, oprócz przedstawienia spinozizmu i panteizmu, omawia także światopogląd Lessinga. Klasyfikuje go jako panteizm „oczyszczony”, który łączy podstawową, monistyczną tezę panteizmu z wizją Boga obecną w religiach pozytywnych. Lessing, jako „oczyszczony” panteista, uznawał immanencję świata w Bogu, łącząc ją z ideą stworzenia świata przez Boga, oraz przypisując światu obiektywne istnienie poza Bogiem (Yasukata 2002, 121, 128-129). Zatem podobnie jak w przypadku interpretacji filozofii spinozjańskiej dokonanej przez Lessinga i Mendelssohna, także w tym przypadku, w ujęciu Mendelssohna, filozofia Lessinga godziła filozoficzny i religijny punkt widzenia. Taka ocena była zgodna z rzeczywistością, o czym świadczą teksty Lessinga afirmujące istnienie transcendentnie rozumianego Boga. Zarówno Mendelssohn, jak i Lessing, można uznać za przedstawicieli oświeceniowego, niemieckojęzycznego deizmu (Rilla 1981, 287-288).

Pobudką do wcześniejszego opublikowania *Godzin porannych* było wydanie w tym samym roku przez Jacobiego treści jego rozmów z Lessingiem. Wskutek tego zachowania Jacobiego Mendelssohn przyspieszył opublikowanie napisanych już w latach siedemdziesiątych „Godzin”, które tym samym nie były bezpośrednio inspirowane przez postawę Jacobiego. Natomiast celową i bezpośrednią reakcją Mendelssohna na opublikowanie w 1785 roku treści dyskusji Jacobiego z Lessingiem, pod tytułem „O nauce Spinozy w listach do Pana Mosesa Mendelssohna”, był tekst pod tytułem „Do przyjaciół Lessinga”, ukończony w ostatnich dniach 1785 roku. W pierwszych dniach stycznia 1786 roku Mendelssohn zmarł, tym samym napisana przez niego obrona Lessinga pojawiła się jako praca pośmiertna, wydana przez jego przyjaciela Engela (Yasukata 2002, 130).

6. „DO PRZYJACIÓŁ LESSINGA” M. MENDELSSOHN

Dla Mendelssohna, bliskiego przyjaciela Lessinga, a tym samym znawcy jego poglądów (również stosunku do religii i Boga), nagłe oświadczenie Jacobiego demaskującego Lessinga jako panteistę i ateistę było olbrzymim zaskoczeniem i w konsekwencji kłamstwem (Mendelssohn 2006, 75*sq.*). Mendelssohn, broniąc dobrego imienia swojego przyjaciela, wskazywał na co najmniej trzy aspekty wykluczające prawomocność i wiarygodność oskarżeń sformułowanych przez Jacobiego. Wydaje się, że najważniejszym impulsem skłaniającym Mendelssohna do tak zdeterminowanej obrony swojego przyjaciela przed określeniem go mianem spinozysty było dążenie do odparcia i zakwestionowania prawomocności oskarżenia o ateizm, który naturalnie, szczególnie w interpretacji Jacobiego, towarzyszył spinozyzmowi (Engel 2001, 140). Oskarżenie o spinozizm równało się zarzutowi ateizmu i bluźnierstwa (Yasukata 2002, 120).

Po pierwsze, wraz z Lessingiem, nie interpretował systemu spinozjańskiego jako ateistycznego, wskazując na możliwość pogodzenia spinozyzmu z judaizmem (Mendelssohn 2006, 78). Tym samym, nawet jeśli Lessing darzył sympatią poglądy Spinozy i akceptował jego główne konkluzje metafizyczne, zgadzał się z ortodoksyjną wykładnią zarówno chrześcijaństwa, jak i judaizmu. Chodzi przede wszystkim o rozumienie Boga jako bytu potężnego, wszechmocnego, wszechwiedzącego i wszechobecnego. Dlatego uzasadnione wydaje się określenie poglądów Lessinga mianem panenteizmu, co bez problemu daje się pogodzić z ujęciem chrześcijańskim i judajskim (Yasukata 2002, 135*sq.*).

Po drugie, Lessing, niezależnie od jego związków z myślą Spinozy, uznawał istnienie Boga jako bytu transcendentnego. Świadczą o tym jego wcześniejsze prace, jak „Chrześcijaństwo rozumu” z 1754 roku, komentarz „Kontrpropozycje wydawcy” umieszczony na końcu „Fragmentów z nieznanego autora” z lat siedemdziesiątych XVIII wieku, będących zbiorem rękopisów Hermanna Samuela Reimarus, czy wreszcie dramat „Nathan Mędrzec” z 1779 roku. W żadnym z tych pism nie neguje istnienia tradycyjnie rozumianego Boga. Nie wyklucza to, rzecz jasna, bardzo krytycznego stosunku do religii objawionych w ich historycznym kształcie, które poddawał druzgocącej krytyce, być może najlepiej i najdosadniej wyrażonej w „Natanie Mędrцу”². Na marginesie warto wspomnieć, że krytycyzm wobec religii pozytywnych cieszył się w ówczesnej kulturze niemieckojęzycznej dużym zainteresowaniem i był podejmowany m.in. przez Hegla, Reimarus, Kanta, Forberga, Fichtego, czy właśnie Lessinga. Świadczy o

² Por. cały tekst dramatu *Nathan Mędrzec* Lessinga.

tym m.in. polemika Lessinga z głównym pastorem Hamburga, Melchiorem Goeze, krytykującym kwestionowanie przez Lessinga absolutnej wartości religii pozytywnych i w ogóle dogmatycznego postrzegania historii. Postawę Lessinga można wyrazić najkrócej w słynnym motcie: „Litera nie jest duchem, a Biblia nie jest religią” (Engel 2001, 132*sq.*), wyrażającym prymat sfery ducha i indywidualnej pobożności nad oficjalnym kultem zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa.

Wreszcie, Mendelssohn wskazywał na swoją wieloletnią znajomość z Lessingiem i na brak jakiejkolwiek znajomości Lessinga z Jacobim, postacią niewiele znaną Mendelssohnowi i Lessingowi. Rzeczywiście, trudno sobie wyobrazić aby Lessing tak rewolucyjne wyznanie, trudne do zaakceptowania w osiemnastowiecznej kulturze niemieckiej, uczynił wobec osoby w ogóle nieznaney, nie zdradzając tego swojemu najbliższemu od ponad trzydziestu lat przyjacielowi, z którym co naturalne, wielokrotnie podejmował dyskusję na metafizyczne i religijne tematy. Jednym słowem, relacja Jacobiego ze względu na brak jakiejkolwiek znajomości między Jacobim a Lessingiem oraz na dotychczas głoszone przez Lessinga poglądy jawi się dla Mendelssohna jako całkowicie niewiarygodna (Mendelssohn 2006, 81-84, 88*sq.*). Mendelssohn podważał także filozoficzne kompetencje Jacobiego, zarzucając mu niezrozumienie zarówno filozofii Spinozy, jak i przemysłów Lessinga (Tree 2007, 121). Dlatego przedstawione jako prawdziwy cel działań Jacobiego kierowanie się prymatem wiary nad rozumem i wrogością do Oświecenia berlińskiego może zostać uznane jako jedyna intencja sformułowanych pod adresem Lessinga bezpodstawnych merytorycznie oskarżeń (Yasukata 2002, 130).

Mendelssohn bagatelizuje także rzekome uznanie Lessinga dla poematu Goethego, który w ocenie Mendelssohna jawi się jako przeciętny, nie licujący z literacką i poetycką powagą i kunsztem Lessinga jako krytyka sztuki. Ponadto, jest czymś niezwykle mało prawdopodobnym, aby Lessing, który przez kilkadziesiąt lat swojej filozoficznej i literackiej twórczości głosił poglądy teistyczne, pod wpływem jednego wiersza stracił dotychczasowe przekonania i zaaprobował ateistyczny panteizm (Mendelssohn 2006, 85).

7. PODSUMOWANIE

Jacobi utożsamiał każdy racjonalistyczny dyskurs o Bogu ze spinozjańskim panteizmem. Natomiast panteizm, z racji utożsamienia Boga z naturą, ze światem, głoszenia identyczności tego co nieuwarunkowane z tym co uwarunkowane, Jacobi postrzegał jako ateizm. Naturalną alternatywą dla takiej perspektywy jest wiara, nie mająca oczywiście żadnego związku z rozumem. Tę wiarę Jacobi utożsamia z chrześcijańskim Objawieniem. Jacobi

postrzegał wiarę w Boga jako naturalną, raczej emocjonalną predyspozycję każdego człowieka. Jego irracjonalne przekonanie o istnieniu Boga, powiązane z absolutyzacją ludzkiej wiary, było naturalną konsekwencją zakwestionowania przez Kanta racjonalnej prawomocności nie tylko religii objawionej, ale nawet deizmu. Jacobi doskonale zdawał sobie sprawę z rangi kantowskiej krytyki, dlatego, chcąc obronić tezę o istnieniu Boga, zdecydował się na „śmiertelny skok” („salto mortale”) w wiarę (Abbagnano 1974, 13-14), podobnie jak kilkadziesiąt lat później uczyni Kierkegaard.

Lessing i Mendelssohn bronili natomiast możliwości racjonalnego dyskursu o Bogu, w naturalny sposób zwracając się ku systemowi Spinozy, cennionemu jako dopracowana i wyczerpująca konstrukcja metafizyczna – nawet przez Jacobiego. Rzecz jasna, Mendelssohn zdawał sobie sprawę z trudności związanych z racjonalistyczną analizą istnienia i natury Boga, wskazując m.in. na Kartezjusza (Mendelssohn 1999, 63*sq*). Niemniej, zarówno Lessing jak i Mendelssohn zachowali wierność religijnemu wyobrażeniu Boga, łącząc je z szacunkiem i akceptacją rozwiązań filozoficznych i stanowiska rozumu, próbując pogodzić prywatnie podzielane przekonania religijne z wymaganiami rozumu.

Wreszcie najważniejszą sprawą wydaje się oskarżenie Lessinga przez Jacobiego o głoszenie ateizmu. Nie ma potrzeby ani miejsca na szczegółowe charakteryzowanie poglądów Lessinga. Wystarczy jedynie podkreślić, że prace Lessinga pisane przez niego na przestrzeni około trzydziestu lat, nie wykluczają przekonania o istnieniu Boga rozumianego jako byt transcendentny i osobowy. Można oczywiście zarzucać krytyczny stosunek do religii, jednak ta krytyka nie ma żadnego związku z negowaniem istnienia Boga czy utożsamianiem go z przyrodą. W filozoficznych i teologicznych pismach Lessinga, wydanych po jego śmierci przez brata Karla, identyczność jego poglądów ze spinozyzmem jest właściwie niemożliwa do udowodnienia (Yasukata 2002, 119*sq*, 140). Tym bardziej zaskakująco brzmią zarzuty Jacobiego sformułowane w czasie, kiedy ukazały się pośmiertne prace Lessinga.

Natomiast sam konflikt, niezależnie od braku merytorycznej podstawy dla zarzutów sformułowanych przez Jacobiego, jest niezwykle interesujący jako ilustracja ideowej walki postawy religijnej z filozoficzną, rozwijaną w duchu racjonalizmu, deizmu, agnostycyzmu i ateizmu. Wskutek dynamicznego rozwoju filozofii nowożytnej i zmiany paradygmatów, w XVIII i następnych stuleciach ciężko zachować wiarę w Boga mając na uwadze systemy filozoficzne Kartezjusza, Hume’a, Kanta, Hegla czy myślicieli francuskojęzycznego i niemieckojęzycznego Oświecenia. Naturalną postawą stał się deizm, będący właściwie jedyną możliwością utrzymania przychylnego wobec religii wyobrażenia Boga, będącego zarazem stanowiskiem zgodnym z wymogami racjonalności (Rilla 1981, 283). Oczywiście sympatycy

przekonań religijnych wskazują na specyfikę Boga i aktu wiary, niezależnych ani od rozumu, ani od doświadczenia, ani od odkryć naukowych. Niemniej, charakter filozofii nowożytnej i współczesnej, która ma wymiar sceptyczny, immanentny, kwestionuje absolutność, odwieczność i niezachwiany charakter wielu wartości i tez uważanych dawniej za oczywiste i niepodważalne, utrudnia scholastyczną racjonalizację wiary w Boga, przez Kanta zaklasyfikowaną jedynie jako domena etycznych postulatów praktycznego rozumu.

W tym kontekście, fanatyczna postawa Jacobiego sięgająca do powszechnie uznawanych za nieetyczne środków i metod, jak przypisywanie Lessingowi wypowiedzi, które nie pasują do jego światopoglądu i powiadamianie o tym opinii publicznej, jawią się jako próba obrony religijnej wizji świata, a przynajmniej człowieka, postrzegającej człowieka jako istotę ukierunkowaną na Boga. Jacobi jednak doskonale zdawał sobie sprawę z beznadziejności swojego położenia, wcale nie ukrywając swojej koncepcji a-rozumowego i pozafilozoficznego „skoku w wiarę” jako jedynej możliwości utrzymania swojego prywatnego przekonania o istnieniu Boga (Fabro 1964, 481). Dlatego wszelką refleksję filozoficzną, autonomiczną, opartą jedynie na doświadczeniu i rozumie, przedstawiał jako nieuchronnie wiodącą do spinozizmu interpretowanego jako ateizm (Yasukata 2002, 130). Tylko wiara w Boga, niezależna od sugestii rozumu, mogła uchronić człowieka przed zgubnymi skutkami własnej, niezależnej refleksji, której Jacobi tak bardzo się obawiał, jako że rzadko wiodła do afirmacji istnienia Boga, przynajmniej w kształcie zgodnym z ortodoksyjnymi, tradycyjnymi wyobrażeniami religijnymi.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, N. 1974. *Storia della filosofia*, t. 3, Turyn: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Abbagnano, N., G. Fornero. 1986. *Filosofi e filosofie nella storia*, t. 3, Turyn: Paravia.
- Augustyn z Tagasty. 1953. *O wolnej woli* [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. A. Świderkówna, Warszawa: Pax.
- Engel, E. J. 2001. *War Lessing Spinozist? Seine Antwort war: "Auch ich war an der Quelle der Wahrheit und schopfte"* [w:] H. Pisarek, M. Walther (red.), *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Fabro, C. 1964. *Introduzione all'ateismo moderno*. Rzym: Editrice Studium.
- Heine, H. 1997. *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Jacobi, F. J. H. 1986. *Der Dialog zwischen Jacobi und Lessing über Spinoza*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- Mendelssohn, M. 1999. *O oczywistości w naukach metafizycznych*, tłum. R. Kuliniak i T. Małysek, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mendelssohn, M. 2006. *Do przyjaciół Lessinga*, tłum. R. Kuliniak i T. Małysek, Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Ottewell, K. 2002. *Lessing and The Sturm und Drang*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Piórczyński, J. 2006. *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rilla, P. 1981. *Lessing und sein Zeitalter*. Berlin, Weimar: Aufbau-Verl. Tree, S. 2007. *Moses Mendelssohn*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Yasukata, T. 2002. *Lessing's Philosophy of religion and the German Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.



Fourth Section

CONTRIBUTIONS
IN FRENCH

L'INCONSCIENT FREUDIEN – EXPERIENCE LIMITE POUR LA PHENOMENOLOGIE. VENANT DE PAUL RICŒUR

Marek Drwięga

Jagellonian University in Krakow
marek.drwiega@uj.edu.pl

Received 6 March 2019, Revised 18 September 2019,
Accepted 5 January 2020, Available online 7 January 2020

ENGLISH TITLE: THE FREUDIAN UNCONSCIOUS – A LIMIT-EXPERIENCE
FOR PHENOMENOLOGY. IN THE WAKE OF PAUL RICŒUR

ABSTRACT

In this paper, the author draws the reader's attention to the idea of the unconscious and its relations with Husserlian phenomenology. As is well known, the idea of the unconscious is mainly connected with Freud's discoveries in the field of psychoanalysis. More precisely, Freud understood the unconscious to be the fundamental element of the psychoanalytical experience. Following the analyses of Paul Ricœur, the author relates this fundamental concept to the main elements of phenomenology. Initiated by Husserl, phenomenology operates in its various forms mostly in the field of consciousness. As a result, the unconscious appears to be a limit experience within Husserlian phenomenology.

KEYWORDS: Sigmund Freud, Edmund Husserl, unconscious, psychoanalysis, phenomenology

Dans la partie intitulée « Dialectique: une interprétation philosophique de Freud » de son livre *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paul Ricœur confronte ses analyses précédentes, qui concernent en majorité les oeuvres de Freud, avec deux autres discours, à savoir la psychologie scientifique et la phénoménologie. Ce qui nous intéresse ici c'est une discussion qui se situe entre la phénoménologie et la psychanalyse¹¹⁸. Mon propos est d'analyser et de faire un commentaire concernant cette relation. Il faut ajouter que l'un des

¹¹⁸ P. Ricoeur *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Editions du Seuil, 1965. Abr. Ess., pp. 396-439.

éléments importants de cette discussion porte évidemment sur l'inconscient. Je dois souligner qu'il ne s'agit pas ni de l'inconscient de Saint Thomas d'Aquin, ni de celui de Leibniz et de Schopenhauer ou de Nietzsche. Il ne s'agit pas non plus de l'inconscience de Edward von Hartmann. Ce dont il s'agit c'est l'inconscient inventé et thématiqué par Freud et puis développé par ses continuateurs, principalement par Jacques Lacan. Bien sûr, Ricœur n'est pas un seul philosophe de l'école de la phénoménologie qui s'est engagé dans un débat avec la psychanalyse. Il fait partie d'une longue histoire dans laquelle nous retrouvons les noms de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Alfonso de Waelhens, Jacques Derrida, Michel Henry et d'autres. Néanmoins, j'ai choisi P. Ricœur parce que je pense qu'il occupe une place particulière dans ce débat par ses analyses profondes des textes de Freud, et à la fois par les controverses qu'il a provoquées.

La confrontation de Ricœur avec la psychanalyse de Freud est un dialogue complexe, dont l'importance est stratégique. Comme le suggère Vinicio Busacchi en commentant le long dialogue de P. Ricœur avec la psychanalyse, ce serait certainement une erreur de penser que, commencé par l'interprétation phénoménologique dans *Le Volontaire et l'involontaire* en 1950, ce dialogue atteint son apogée dans les années 60 avec l'œuvre maîtresse *De l'interprétation*, et encore avec le *Conflit des interprétations* – auxquels auraient simplement fait suite quelques essais sur l'épistémologie de la psychanalyse et des articles d'importance secondaire. C'est vrai, la réflexion sur la psychanalyse marque toute l'œuvre de Paul Ricœur¹¹⁹, non seulement parce que sa présence est pratiquement ininterrompue mais surtout parce qu'elle engage tous les niveaux de la réflexion¹²⁰. A cet égard, sont importants non seulement les livres, les articles et les conférences sur la psychanalyse mais aussi les autres œuvres de Paul Ricœur.

Dans cet horizon large de la problématique, ce qui attire notre attention, répétons-le, c'est la relation entre la phénoménologie et la psychanalyse qui est complexe et qui a été considérée d'une façon spéciale dans *Essai sur Freud*. Tout d'abord, il faut dire que l'approche de Ricœur est une sorte de dialectique qui consiste à prendre ensemble deux disciplines par deux mouvements. D'un côté, le mouvement qui va de la phénoménologie vers la psychanalyse, de l'autre, un mouvement inverse, de la psychanalyse vers la phénoménologie. En d'autres termes, il s'agit d'approcher les concepts fon-

¹¹⁹ Sur les différentes interprétations de la psychanalyse chez Ricœur voir. M. Drwiega, *In Search of Onself. Paul Ricœur and Psychoanalysis* [in] *Grenzen der Interpretation in Hermeneutik und Psychoanalyse*, H. Lang, P. Dybel, G. Pagel (Hrsg.) Königshausen/Neumann, Würzburg 2014, pp. 263-274.

¹²⁰ Vinicio Busacchi, *Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après L'Essai sur Freud*. [in] Paul Ricœur, *Ecrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Editions du Seuil, Paris 2008, pp. 303-304.

damentaux de l'expérience psychanalytique par le moyen d'une autre expérience, une expérience phénoménologique, ce qui provoque une rencontre des concepts freudiens avec des ressources de la philosophie de Husserl. L'hypothèse de Ricœur est que cette tentative doit échouer n'en donnant qu'une compréhension à la limite d'elle-même¹²¹. Autrement dit, en prenant conscience de l'écart qui sépare l'inconscient de la phénoménologie et l'inconscient de la psychanalyse, nous pouvons saisir, par une méthode d'approximation et de différence, la spécificité des concepts freudiens et phénoménologiques.

Pour commencer, on peut se demander : qu'est-ce qui tourne la phénoménologie vers la psychanalyse? Selon Ricœur, c'est l'acte philosophique qui à la fois inaugure la phénoménologie et que Husserl place sous le nom de la réduction. Nous savons que la phénoménologie commence par ce déplacement méthodologique mais la réduction a quelque chose à voir avec la « dépossession de la conscience immédiate, en tant qu'origine et lieu du sens »¹²². C'est la raison pour laquelle la suspension dont il est question en phénoménologie ne concerne pas seulement « l'attitude naturelle », *Selbstverständlichkeit* de l'apparence des choses, d'être là avec un sens arrêté. La réduction touche aussi la conscience elle-même. Bien plus, « à ce soi-disant savoir de la conscience immédiate – souligne Ricœur – appartient aussi un pseudo-savoir de l'inconscient »¹²³. Alors la conscience immédiate est déposée avec l'attitude naturelle. Par conséquent, on peut dire que la phénoménologie commence par une blessure du savoir de la conscience immédiate, d'où découle une paradoxe car la première vérité est aussi la dernière connue. En dissociant ainsi le commencement vrai du commencement réel qui s'appelle ici l'attitude naturelle, la phénoménologie rend claire la méconnaissance de soi inhérente à la conscience immédiate. Autrement dit, la certitude du « je suis » va de pair avec la question non-résolue de l'étendue possible de l'illusion sur soi-même. Et, c'est ici, soutient Ricœur, dans cette non-coïncidence entre la certitude du « je suis » et la possibilité de l'illusion sur soi-même, que la problématique de l'inconscient peut s'insérer. En effet, le premier inconscient révélé par la phénoménologie, c'est l'inconscient du « co-visé », « co-impliqué » - pour parler comme Husserl – qui presque toujours va de pair avec un noyau d'expérience originaire présupposé par la phénoménologie.

Un second pas qui permet de se diriger vers l'inconscient freudien est strictement lié avec l'idée même de l'intentionnalité. Nous savons que l'intentionnalité est un concept-clé de la phénoménologie de Husserl. Com-

¹²¹ P. Ricœur *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 396.

¹²² *Ibid.*, p. 397.

¹²³ *Ibid.*

ment alors l'intentionnalité concerne-t-elle notre méditation sur l'inconscient? En ceci – remarque Ricœur – que la conscience est d'abord visée de l'autre et non présence à soi. L'inconscient qui s'attache ici à l'intentionnalité, à cet éclatement hors de soi, c'est l'inconscient de l'irréfléchi. Rappelons que dès *Ideen I* le cogito apparaît comme vie ; Ricœur dit qu'« il est opéré avant d'être proféré », donc irréfléchi avant d'être réfléchi. Il faut ajouter qu'à l'époque de la *Krisis*, Husserl distingue l'intentionnalité en exercice (*die fungierende Intentionalität*) et l'intentionnalité thématique, celle qui sait son objet et se sait sur son objet, on ne peut pas égaler la première à la seconde. Il en résultent un certain nombre de conséquences, c'est-à-dire l'impossibilité de la réflexion totale, l'impossibilité du savoir absolu, et la finitude de la réflexion, qui sont inscrites dans le primat de l'irréfléchi sur le réfléchi. Ricœur partage ici l'opinion avec les autres phénoménologues, notamment Fink et de Waelhens. Mais en ce qui concerne l'inconscient, nous avons une situation intéressante parce que cette inscience propre à l'irréfléchi signifie que le « co-visé » ne peut entièrement accéder à la transparence de la conscience « en raison même de la texture de l'acte de conscience, à savoir l'invincible inscience de soi de l'intentionnalité en exercice »¹²⁴. D'ailleurs, il est possible de parler directement du psychique sans recourir à la conscience de soi ; on peut le faire par la seule visée de quelque chose ou le sens. Et là nous retrouvons la découverte de Freud, parce que Freud répète toujours que le psychique ne se réduit pas à la conscience et se définit par le sens qui est dynamique et historique. Ricœur suggère que la phénoménologie « doit ainsi agrandir la brèche ouverte par Husserl lui-même dans la vénérable tradition du sujet connaissant (bien que Husserl ait personnellement maintenu le primat des actes objectivants sur la saisie des prédicats affectifs, pratiques, axiologiques des choses du monde) »¹²⁵. Il existe en effet la possibilité que l'homme soit tout d'abord « désir » ; cette possibilité est ouverte parce que le psychique ne se définit plus seulement par la conscience, ni le rapport effectivement vécu par la représentation. Il y a aussi une autre conséquence du primat de l'intentionnel sur le réflexif. C'est une dynamique du sens, plus originale que le statique du sens représenté, et qui est lié au problème de la fameuse « genèse passive ». Et la genèse passive indique d'une nouvelle façon vers l'inconscient freudien. Pourquoi ? Husserl dit que la constitution par l'activité présuppose toujours, et nécessairement comme couche inférieure, une passivité qui reçoit l'objet et le trouve tout fait. Husserl en parle au plan de la perception. En d'autres termes, la constitution ou plutôt reconstitution active se heurte à une constitution préalable dans la genèse passive. La synthèse passive au plan de la perception, c'est la chose même comme

¹²⁴ *Ibid.*, p. 399.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 400.

résidu des apprentissages perceptifs de l'enfance. Ils constituent « l'être affecté du moi » et, en effet, la chose même est trouvée dans notre champ de perception en tant que déjà bien connue. La réflexion peut expliciter les couches de signification et « y trouver des renvois » intentionnels qui nous mènent finalement à une histoire antérieure, alors il devient possible d'aller jusqu'à la fondation première. On peut dire qu'ici, sur cette base, il est possible une rencontre avec la psychanalyse. Pourquoi ? Parce que l'explicitation de Husserl et l'interprétation de Freud ont une parenté par leur orientation régressive. Ricœur insiste sur le fait qu'« en posant l'association comme principe universel de la genèse passive » Husserl découvre un mode de constitution irréductible à celui des objets logiques [...] une constitution soumise à des lois autres et pourtant essentielles »¹²⁶. En effet, il semble qu'il suffit d'étendre au désir l'explicitation des couches de sens pour arriver à (s'approcher d') une fondation originelle. Mais il y a une petite différence. Si, dans le cas de la genèse passive, le sens s'accomplit sans moi, la phénoménologie en parle tandis que la psychanalyse le montre. Dans ce processus, un rôle important est joué par le corps propre parce qu'à la question comment il est possible qu'un sens existe sans être conscient, le phénoménologue répond que son mode d'être est celui du corps propre. L'être du corps devient ainsi, pour le phénoménologue, le modèle ontique pour tout inconscient concevable. « Un sens qui existe, remarque Ricœur, c'est un sens pris dans un corps, c'est un comportement signifiant »¹²⁷. En outre, à partir de la thèse du corps propre comme sens incarné, la phénoménologie non seulement se tourne vers l'inconscient freudien mais elle est aussi capable de rendre compte du rapport entre la sexualité comme mode particulier et l'existence humaine considérée comme totalité. Au fond, de ce point de vue, la sexualité, le thème central pour la psychanalyse, est une manière particulière de vivre où l'homme, ou plutôt les hommes, découvre(nt) qu'ils existent comme corps.

En allant de la phénoménologie vers la psychanalyse, deux nouvelles propositions méritent encore d'être considérées: la première concerne le langage, et la seconde, l'intersubjectivité. Sans entrer dans une analyse détaillée, rappelons que la réalité du langage compris comme le sens effectué par un comportement appelle une théorie de l'intersubjectivité. On peut dire que nos rapports au monde ont une constitution intersubjective et peuvent ensuite s'exprimer de différentes façons dans le langage. Mais si le sens dont parle la phénoménologie est plus vécu que représenté, c'est, selon Ricœur, dans la sémantique du désir que « cette texture est le plus manifeste ». En effet, « il apparaît que – soutient Ricoeur – le désir, comme mode d'être auprès des

¹²⁶ *Ibid.*, p. 401.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 402.

êtres, n'est désir humain que si la visée est non seulement désir de l'autre, mais désir de l'autre désir »¹²⁸. Remarquons que c'est ici que se nouent les thèmes : sens, corps, langage et, bien sûr, intersubjectivité. C'est frappant que dans la psychanalyse de Freud, et particulièrement chez Lacan, la constitution intersubjective du désir est la première vérité de la théorie. Il y en a beaucoup d'exemples. Freud décrit toujours la pulsion dans un contexte intersubjectif. Il n'y aurait ni refoulement, ni censure si le désir n'était en situation interhumaine. Le fameux complexe d'Œdipe signifie que le désir humain est une histoire qui passe par le refus et l'humiliation d'un autre désir. Mais il devient de plus en plus évident qu'il faut introduire ici dans le débat une autre personne, celle de Hegel. Ricœur est en ce point clair. Pourquoi ? Parce qu'il lui semble que les thèmes hégéliens paraissent plus riches en analogie avec les conceptions psychanalytiques que la théorie de l'intersubjectivité perceptive élaborée par Husserl, notamment dans la cinquième *Méditation cartésienne*. « Entre la lutte hégélienne du maître et de l'esclave – dit Ricœur – et l'Œdipe des freudiens l'assonance est évidente »¹²⁹.

Dans le processus dans lequel le désir se manifeste pour être finalement reconnu par l'autre, le langage a un rôle important à jouer. Nous savons que le discours de l'inconscient devient signifiant dans l'analyse qui est en grande partie l'interlocution. Tout simplement, pendant l'analyse on parle. C'est dans la psychanalyse comme *talking cure* que devient manifeste le passage du désir. En effet, on peut dire que la constitution du sujet dans la parole et la constitution du désir dans l'intersubjectivité sont presque un seul et même phénomène. « Le désir – soutient Ricœur en évoquant une phrase de Lacan - n'entre dans une histoire signifiante d'humanité que tant « qu'elle est constituée par la parole adressée à l'autre »¹³⁰. Alors d'un côté, nous avons la structure intersubjective du désir qui rend possible l'investigation du désir dans une relation avec l'analyste, de l'autre côté, la relation analytique permet de repérer l'histoire du désir par ce qui vient à la parole dans le champ du discours.

Est-ce que en ce point nous pouvons dire avec Ricœur que la différence entre phénoménologie et psychanalyse paraît évanouissante ? Il semble que nous avons des raisons pour l'accepter. Les deux méthodes, réduction phénoménologique et analyse freudienne, semblent être parallèles parce qu'elles visent la même chose, et à cet égard, il est possible de dire que *la réduction est comme une analyse*. Pourquoi ? Parce qu'elle – souligne Ricœur – « ne vise pas à substituer un autre sujet au sujet de l'attitude naturelle ; aucune

¹²⁸ *Ibid.*, p. 407.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 408.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 409.

fuite vers un ailleurs ne l'anime, la réflexion est le sens de l'irréflechi, en tant que sens avoué, proféré [...] le sujet en tant que méconnu il devient reconnu. En cela la réduction est l'homologue de l'analyse », il ajoute aussi que cette homologue initiale est comprise à la fin, où « la phénoménologie tente d'approcher l'histoire réelle du désir [...] à partir d'un modèle perceptif de l'inconscient qu'elle généralise [...] à tout sens vécu, incarné et en même temps opéré dans l'élément du langage »¹³¹. En outre, les deux méthodes ont la même visée : à savoir le retour au discours vrai.

Mais, il faut le dire clairement, la phénoménologie n'est pas la psychanalyse. La thèse de Ricœur est que « la phénoménologie ne rattrape pas la psychanalyse, mais en donne seulement, par différence évanouissante, une sorte de compréhension à la limite d'elle-même »¹³². Autrement dit, la psychanalyse montre les limites de la phénoménologie, et à cet égard, l'expérience de la psychanalyse est une sorte d'expérience de limite pour la phénoménologie. Pourquoi la phénoménologie n'est pas la psychanalyse ? Pour répondre à cette question, il nous faut reprendre les points de l'approximation phénoménologique de l'inconscient freudien.

D'abord, nous savons que la phénoménologie est une discipline réflexive, qui commence par le déplacement méthodologique, et c'est un déplacement par rapport à la conscience immédiate. À son tour, la psychanalyse n'est pas une discipline réflexive, et le décentrement qu'elle opère est quelque chose de différent par rapport à la réduction phénoménologique parce que ce décentrement est constitué par une « technique analytique » c'est-à-dire, par la méthode d'investigation et la technique de traitement propre à l'inconscient. C'est pourquoi le soupçon – pour évoquer le terme de Ricœur par lequel il caractérise les maîtres du soupçon – que la psychanalyse pratique à l'égard des illusions différentes de la conscience est d'une autre nature que la suspension de l'attitude naturelle en phénoménologie. En effet, la psychanalyse commence en niant l'arbitraire apparent de la conscience qui au fond méconnaît ses motifs profonds. « C'est pourquoi – dit Ricœur – alors que la phénoménologie commence par un acte de 'suspension', par une *epochē* qui est à la libre disposition du sujet, la psychanalyse commence par une suspension du contrôle de la conscience, par quoi le sujet est rendu esclave égal à son esclavage véritable »¹³³. Voilà donc le premier point de différence entre les deux disciplines.

Le deuxième est strictement lié à la nature de l'inconscient en phénoménologie et en psychanalyse. S'il est vrai que le modèle perceptif de l'inconscient en phénoménologie pointe vers l'inconscient psychanalytique

¹³¹ *Ibid.*, p. 410.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 411.

pour autant que celui-ci n'est pas « un réceptacle de contenus, mais un foyer d'intentions », bref tant que cet inconscient est un sens, dans le cas de la psychanalyse, ce sens, il faut le souligner, est séparé de la prise de conscience par une barre. En évoquant ici le premier modèle topographique, la première topique présentée par Freud dans le chapitre sept de « L'interprétation des rêves » où le père de la psychanalyse distingue dans la vie psychique trois éléments : la conscience, le préconscient et l'inconscient, nous pouvons dire avec Ricœur qu'on passe de la phénoménologie à la psychanalyse au moment où l'on comprend que la barre sépare l'inconscient et le préconscient et non le préconscient et la conscience. Autrement dit, passer du point de vue phénoménologique au point de vue psychanalytique, c'est remplacer la formule conscience/préconscient par la formule conscience/inconscient. En effet, l'inconscient de la phénoménologie apparaît comme le préconscient de la psychanalyse, ce qui signifie que l'inconscient est accessible, mais parce qu'il y a une barre, il nous faut une technique appropriée. « Le refoulement – dit Ricœur – est une exclusion réelle que nulle phénoménologie de l'implicite, du co-visé, ne peut rejoindre [...] C'est bien autre texte que la phénoménologie décrypte, sous le texte de la conscience. La phénoménologie fait bien comprendre que c'est un autre texte, mais non que ce texte est autre »¹³⁴.

Alors Ricœur soutient que le psychique se définit par le sens et non par la conscience. Pour comprendre cette proposition, il nous faut s'approcher de l'inconscient freudien, mais ici il y a un obstacle, à savoir la séparation de ce sens par la barre. Il faut ajouter que ce sens ne peut pas être constitué ou reconstitué phénoménologiquement mais par la technique psychanalytique. Ricœur remarque : « nous disons : la phénoménologie fait comprendre que le sens effectivement vécu d'une conduite déborde la représentation que la conscience en prend ; la phénoménologie nous prépare ainsi à comprendre les relations de sens entre (...) les rejets représentatifs et les rejets affectifs, requièrent un instrument d'investigation que la phénoménologie ne peut suppléer [...] il faut une autre technique pour comprendre cet éloignement et cette dissociation qui est à la base de la distorsion et de la substitution qui rend méconnaissable le texte de la conscience »¹³⁵.

D'ailleurs, nous avons observé, en plusieurs occasions, que Ricœur compare le psychique au texte, ce qui lui permet d'analyser les aspects linguistiques de l'inconscient, et qui est aussi le moment où, selon lui, l'écart entre les deux disciplines est significatif. Ricœur rappelle que Lacan et les lacaniens disent que l'inconscient est structuré comme un langage, ce qui signifie entre autres que l'inconscient est indiscernable de l'interprétation. Plus

¹³⁴ *Ibid.*, p. 413.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 413-414.

précisément, cette dernière ne remplace pas le point de vue topique et économique de la psychanalyse, mais elle montre que « l'inconscient est corrélatif du langage ordinaire » et que les mécanismes justifiables de l'économique sont accessibles seulement dans leur rapport à l'herméneutique. Pourtant, le vocable de linguistique peut être appliqué au champ de la psychanalyse à condition d'être pris en un sens plus large. En effet, dans l'analyse, il faut distinguer deux choses : d'un côté, des événements de parole, d'interlocution, et de l'autre, à travers cela, la mise à jour d'un « autre discours » qui, selon Ricœur, est « constitué par les relations de substitution et de symbolisation entre les motivations rapportées à l'inconscient »¹³⁶. Les lois de cet autre discours sont-elles des lois linguistiques ? Nous retrouvons la proposition qui dit que si l'on prend le concept linguistique strictement, donc dans une langue organisée, le symbolisme de l'inconscient n'est pas un phénomène linguistique *stricto sensu*. Nous sommes plutôt en présence des phénomènes structurés comme un langage, mais c'est sur l'adverbe *comme* qu'il importe de mettre l'accent. C'est finalement dans ce qui, d'après E. Benveniste, Ricœur appelle jeu de l'intra- et du supra-linguistique et de leur confusion qu'on peut retrouver quelque chose *comme* cette instauration du sens, familière à la phénoménologie. En autres termes, l'analyste se confronte avec quelque chose comme un texte, mais son analyse est différente de celle de la phénoménologie. Par exemple, l'interprétation du refoulement comme métaphore nous montre que l'inconscient est lié au conscient comme un discours d'un genre particulier au discours ordinaire, mais c'est l'aspect énergétique qui rend compte de la séparation des deux discours. L'irréductibilité de l'aspect énergétique explique les caractères étranges et au fond non-linguistiques de ce discours sur l'inconscient. En effet, Ricœur est d'accord avec la position de Benveniste qui remarque que les mécanismes freudiens sont à la fois infra- et supra-linguistiques, et en ce sens les mécanismes de l'inconscient sont moins des phénomènes linguistiques particuliers que des distorsions paralinguistiques du langage ordinaire. Alors Ricœur soutient que « l'interprétation linguistique a le mérite d'élever au rang du langage tous les phénomènes du processus primaire et du refoulement ; le fait même que la cure analytique soit-elle même langage atteste cette ambiguïté du quasi-langage de l'inconscient et du langage ordinaire. Mais la distorsion [...] qui fait de cet autre discours un quasi-langage n'est plus elle-même un fait de langage. C'est cet en deçà ou cet au-delà du langage qui exclut la psychanalyse de la phénoménologie »¹³⁷.

Il nous reste un dernier point qui concerne l'intersubjectivité. Ici la différence entre psychanalyse et phénoménologie est la plus fine et aussi la plus

¹³⁶ *Ibid.*, p. 416.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 426.

décisive. La relation analytique est, dans les yeux de Ricœur, un exemple privilégié de relation intersubjective et elle prend la forme spécifique du transfert. Dans cette situation, il est possible de voir des péripéties intersubjectives du désir. Et c'est ici que la psychanalyse se distingue radicalement de la phénoménologie. Pourquoi ? Pour répondre à cette question, il faut rappeler la définition de la psychanalyse. Nous savons que l'objet central de la psychanalyse est bien sûr l'inconscient, mais n'oublions pas que Freud, en parlant de la psychanalyse dans le texte « *Psychoanalyse und Libidotheorie* », relie de manière inséparable ; 1) une méthode d'investigation, 2) une technique de traitement, et 3) une théorie. En effet, la méthode d'investigation devient un élément d'une technique et d'un travail qui est à faire. L'analyse donc est un travail parce qu'elle est au niveau de la praxis ; comme le dit Freud : une lutte contre les résistances du patient. De ce point de vue, l'interprétation va de pair d'une façon nécessaire avec la technique analytique. Ricœur répète que la corrélation entre l'interprétation, donc l'herméneutique, et l'énergétique apparaît d'une façon décisive à ce niveau-là, et c'est une corrélation entre l'interprétation et le travail avec les résistances : « 'traduire' l'inconscient en conscient – souligne-t-il – et 'supprimer la contrainte' issue des résistances, c'est tout un »¹³⁸.

La règle fondamentale pour l'analyse, à savoir celle de tout dire, peut être considérée comme une contribution de l'analysant au travail de l'analyse. Dans ce contexte, parler c'est un travail. En effet, dans ce processus, comprendre, se souvenir, reconnaître le passé, se reconnaître soi-même dans ce passé, c'est un grand travail de devenir de plus en plus conscient. Mais il y a un problème, problème économique de la prise de conscience qui « distingue entièrement » la psychanalyse de la phénoménologie. Ici, du point de vue de l'analyste, la communication d'une interprétation est vaine tant qu'elle ne peut s'insérer, s'intégrer dans le travail de prise de conscience. Nous retrouvons donc une dynamique du traitement où l'élément purement intellectuel de la compréhension s'incorpore comme un facteur important et subordonné à la liquidation des résistances. Freud nous propose d'appeler « transélaboration » (*Durcharbeiten*) ce travail avec les résistances, travail dirigé par le moyen de l'interprétation et dans la situation du transfert. Avec tout cela, nous assistons dans le processus de l'inclusion de la prise de connaissance intellectuelle dans un travail psychique complexe. Il s'agit maintenant de comprendre comment l'interprétation et la prise de connaissance s'incorporent à la dynamique du transfert. C'est aussi le moment critique parce que – je cite Ricœur – « c'est en ce point que le philosophe formé à la réflexion phénoménologique se sent et se sait exclu de l'intelligence vive de ce qui advient dans la relation analytique. La praxis analytique se distingue

¹³⁸ *Ibid.*, p. 429.

ici à titre ultime de tous ses équivalents phénoménologiques »¹³⁹. On sait que la remémoration et la décharge des affects est le but visé par la technique analytique, mais il apparaît que, dans bien des cas, la remémoration elle-même est remplacée par une répétition de la situation traumatique, autrement dit, au lieu de se souvenir du passé et d'en parler, l'analysant le répète sans le reconnaître comme répétition. C'est un moment important parce que nulle phénoménologie de l'intersubjectivité – selon Ricœur – ne peut fournir un équivalent à cet automatisme de répétition. Cet automatisme est lié à une séquence : résistance, transfert et répétition qui est le noyau de la situation analytique. Dans l'analyse, il s'agit d'user du transfert pour enrayer, arrêter l'automatisme de répétition afin de le ramener sur les voies de la remémoration. Autrement dit, au lieu de le répéter, il faut essayer d'en parler.

Mais il en résulte des implications philosophiques. La difficulté la plus impressionnante met le plus à l'épreuve une approche phénoménologique de la psychanalyse et concerne l'usage du transfert. La technique, nous le savons, consiste en cet art d'utiliser l'amour du transfert sans le satisfaire. Freud parle d'un principe fondamental et précise que « le traitement psychanalytique doit autant que possible s'effectuer dans un état de frustration et d'abstinence ». Il semble qu'il n'y a pas d'équivalent phénoménologique pour cette règle. Ricœur insiste sur le fait que la technique psychanalytique est pour le phénoménologue l'aspect le plus étonnant de la méthode. Pourquoi ? Bien sûr, il peut comprendre la règle de véracité pour dire tout, mais en ce qui concerne le principe de frustration et d'abstinence, celui-ci peut seulement être pratiqué. Ce qui rend possible la relation psychanalytique comme relation intersubjective, c'est le fait que le dialogue analytique fait affleurer dans un contexte particulier de désengagement, d'isolation, et de déréalisation du désir, mais c'est ce que seule la technique du transfert peut révéler.

Pour finir, on peut conclure avec Ricœur que la tentative de reformulation de la psychanalyse en termes de phénoménologie a échoué. Il en résulte que l'expérience psychanalytique de l'inconscient est un cas-limite pour la phénoménologie ; la psychanalyse montre « ce que la phénoménologie ne rejoint jamais exactement, à savoir notre rapport à nos origines et à nos modèles, le Ça et le Surmoi »¹⁴⁰.

BIBLIOGRAPHY

Busacchi V., *Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après L'Essai sur Freud*. [in] Paul Ricœur, *Ecrits et conférences 1. Autour de la psy-*

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 434/435.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 439.

- chanalyse*, Editions du Seuil, Paris 2008, p. 303-304.
- Drwiega M., *In Search of Onself. Paul Ricœur and Psychoanalysis* [in] *Grenzen, der Interpretation in Hermeneutik und Psychoanalyse*, H. Lang, P. Dybel, G. Pagel (Hrsg.) Königshausen/Neumann, Würzburg 2014.
- Freud S., *L'inconscient*, *Métapsychologie*, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, Paris 1968 (1915).
- Freud S., *L'interprétation des rêves*, trad. fr. I. Meyerson révisée par D. Berger, PUF, Paris 1980 (1900).
- Freud S., *Le Moi et le Ça*, *Essai de psychanalyse*, trad. fr. J. Laplanche, Payot, Paris 1981 (1923).
- Freud S., *Le refoulement*, *Métapsychologie*, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, Paris 1968 (1915).
- Freud S., *Psychanalyse et théorie de la libido*, *Résultats, Idées, Problèmes*, II, trad. fr. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, PUF, Paris 1985 (1923).
- Freud S., *Pulsion et destin des pulsions*, *Métapsychologie*, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, Paris 1968 (1915).
- Freud S., *Remémoration, répétition et perlaboration*, *De la technique psychanalytique*, trad. fr. A. Berman, PUF, Paris 1981 (1914).
- Husserl E., *Idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, PUF, Paris 1970. Die Idee der Phänomenologie, Husserliana Bd. II
- Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricoeur, Gallimard Paris 1950. Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Husserliana B.II.
- Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, trad. fr. G. Granel, Gallimard, Paris 1976. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Husserliana Bd. XXIX.
- Husserl E., *Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, PUF, Paris 1994. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana Bd. I
- Ricœur P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Editions du Seuil, Paris 1965.
- Ricœur P., *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Editions du Seuil, Paris 2008.
- Ricœur P., *Le conflit des interprétations. Essais d'hérnéneutique*, Editions du Seuil, Paris 1969.
- Ricœur P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, Paris 1950/1988.

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian Library
22 Adam Mickiewicz Boulevard
30-059 Krakow
Poland

idea
historia idei
idehistorie
deedeajalugu hugmyndasaga
dehistorie
istoria delle idee
deengeschichte
historia idei
deengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
idehistorie
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
histoire des idées
istoria delle idee
HISTORY OF IDEAS
History of Ideas
история идей
idehistorie
deedeajalugu hugmyndasaga
deedeajalugu hugmyndasaga
History of Ideas
deengeschichte
deengeschiedenis
histoire des idées
historia de las ideas
istoria delle idee
история идей
deedeajalugu hugmyndasaga
deeengeschiedenis
istoria de las ideas
STORIA DELLE IDEE
des

December 2019